معارف قرآن در المیزان

جلد نوزدهم

گفتارهای علامه طباطبائی در آفرینش، کمال، مقدرات و قیامت

تالیف: سید مهدی امین

بسم الله الرحمن الرحیم

معارف قرآن در المیزان

نویسنده:

مهدی امین

ناشر چاپی:

سازمان تبلیغات اسلامی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

معارف قرآن در المیزان جلد ۱۹

مشخصات کتاب

سرشناسه : امین، مرتضی، ۱۳۳۴ -

عنوان قراردادی : المیزان فی تفسیر القرآن. فارسی. برگزیده

عنوان و نام پدیدآور : معارف قرآن در المیزان/ تالیف مهدی امین[برای] سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.

مشخصات نشر : [تهران]: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، -۱۳۷۰

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۱۳۰۰ریال ؛ ۲۰۰۰ ریال (ج.۲، چاپ اول) ؛ ۳۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ اول)

یادداشت : ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۷۳).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۷۳).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. معارف قرآن در شناخت خدا

موضوع : تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

موضوع : اسلام -- بررسی و شناخت

شناسه افزوده : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ . المیزان فی تفسیر القرآن

شناسه افزوده : سازمان تبلیغات اسلامی. مرکز چاپ و نشر

شناسه افزوده : سازمان تبلیغات اسلامی. معاونت فرهنگی

رده بندی کنگره : BP۹۸/ط۲۵م ۹۰۴۲۱۲ ۱۳۷۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۷۲۶

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۱-۱۷۴۳

اشاره

مقدمه مؤلف

اِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَریمٌ

فی کِتابٍ مَکْنُونٍ

لا یَمَسُّهُ اِلاَّ الْمُطَهَّروُنَ

« این قرآنی است کریم! »

« در کتابی مکنون! »

« که جز دست پاکان و فهم خاصان بدان نرسد! »

(۷۷ ۷۹/ واقعه)

این کتاب به منزله یک «کتاب مرجع» یا فرهنگ معارف قرآن است

که از «تفسیر المیزان» انتخاب و تلخیص، و بر حسب موضوع، طبقه بندی شده است.

در یک « طبقه بندی کلی» از موضوعات قرآن کریم در تفسیر المیزان قریب ۷۷ عنوان انتخاب شد که هر یک یا چند موضوع، عنوانی برای تهیه یک کتاب در نظر گرفته شد. هر کتاب در داخل خود به چندین فصل یا عنوان فرعی تقسیم گردید. هرفصل نیز به سرفصل هایی تقسیم شد. در این سرفصل ها، آیات و مفاهیم قرآنی از متن تفسیر المیزان انتخاب و پس از تلخیص، به روال منطقی طبقه بندی و درج گردید، به طوری که خواننده جوان و محقق ما با مطالعه این مطالب کوتاه وارد جهان شگفت انگیز آیات و معارف قرآن عظیم گردد.

تعدادی از این مجلدات هم گفتارهای مربوط به همین موضوعات و همچنین تحقیقاتی است که علامه طباطبائی رضوان الله علیه درباره اهداف آیات و سوره های قرآن کریم به عمل آورده است. آخرین مجلد منتخبی خلاصه از ۲۱ جلد قبلی است.

در پایان کار، مجموع این معارف به قریب ۵ هزار سرفصل بالغ گردید. کار انتخاب مطالب، تلخیص، عنوان بندی و نگارش، قریب ۳۰ سال دوام داشته و با توفیق الهی در لیالی مبارکه قدر سال ۱۳۸۵ پایان پذیرفته و آماده چاپ و نشر گردیده است.

در نظر گرفته شد این مجلدات بر اساس سلیقه خوانندگان در شکل ها و قطع های مختلف آماده شود. در قطع وزیری تعداد این مجلدات به ۲۲ رسید. در قطع جیبی هر عنوان موضوع یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به ۷۷ جلد رسید.

از این مجلدات تاکنون ۳ جلد به قطع وزیری با عنوان « معارف قرآن در المیزان»

شامل عناوین: معارف قرآن در شناخت خدا، نظام آفرینش، ملائکه و جن و شیطان (از انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی،) و ۵ جلد به قطع جیبی با عنوان « تفسیر علامه- تفسیر موضوعی المیزان » شامل عناوین: قضا و قدر در نظام آفرینش، خانواده، جنگ و صلح، جن و شیطان، غذا و تغذیه انسان (از انتشارات موسسه قرآنی تفسیر جوان – مفتاح دانش و بیان جوان – آستان قدس رضوی،) چاپ و منتشر گردیده است.

مجلدات حاضر بدون امتیاز تالیف است!

هر ناشری می تواند در اشاعه معارف آسمانی قرآن نسبت به چاپ و نشر آنها (با عناوین مناسب و مربوط) اقدام نماید و هر موسسه یا فردی آنها را در سایت اینترنتی خود قرار دهد!

هدف تألیف این کتاب

هدف از تهیه این مجموعه و نوع طبقه بندی مطالب در آن، تسهیل مراجعه به شرح و تفسیر آیات و معارف قرآن شریف، از جانب علاقمندان علوم قرآنی، مخصوصا محققین جوان است که بتوانند اطلاعات خود را از طریق بیان مفسری بزرگ چون علامه فقید آیه اللّه طباطبایی دریافت کنند و برای هر سؤال پاسخی مشخص و روشن داشته باشند!

ضرورت تألیف این کتاب

سال های طولانی، مطالب متعدد و متنوع درباره مفاهیم قرآن شریف می آموختیم اما وقتی در مقابل یک سؤال درباره معارف و شرایع دین مان قرار می گرفتیم، یک جواب مدون و مشخص نداشتیم بلکه به اندازه مطالب متعدد و متنوعی که شنیده بودیم باید جواب می دادیم. زمانی که تفسیر المیزان علامه طباطبایی، قدس اللّه سرّه الشریف، ترجمه شد و در دسترس جامعه مسلمان ایرانی قرار گرفت، این مشکل حل شد و جوابی را که لازم بود می توانستیم از متن خود قرآن، با تفسیر روشن و قابل اعتمادِ فردی که به اسرار مکنون دست یافته بود، بدهیم. اما آنچه مشکل می نمود گشتن و پیدا کردن آن جواب از لابلای چهل (یا بیست) جلد ترجمه فارسی این تفسیر گرانمایه بود.

این ضرورت احساس شد که مطالب به صورت موضوعی طبقه بندی و خلاصه شود و در قالب یک دائره المعارف در دسترس همه دین دوستان قرارگیرد. این همان انگیزه ای بود که موجب تهیه این مجلدات گردید.

بدیهی است این مجلدات شامل تمامی جزئیات سوره ها و آیات الهی قرآن نمی شود، بلکه سعی شده مطالبی انتخاب شود که در تفسیر آیات و مفاهیم قرآنی، علامه بزرگوار به شرح و بسط و تفهیم مطلب پرداخته است.

اصول این مطالب با توضیح و تفصیل در « تفسیر المیزان» موجود است که خواننده می تواند برای پی گیری آن ها به خود المیزان مراجعه نماید. برای این منظور مستند هر مطلب با ذکر شماره مجلد و شماره صفحه مربوطه و آیه مورد استناد در هر مطلب قید گردیده است. (ذکراین نکته لازم است که ترجمه تفسیرالمیزان در اوایل انتشار از دهه ۵۰ به بعد به صورت مجموعه ۴۰ جلدی و از دهه ۶۰ به بعد به صورت مجموعه ۲۰ جلدی منتشر شده و یا در لوح های فشرده یا در اینترنت قرار گرفته است، به تبع آن نیز در تهیه مجلدات اولیه این کتابها (تا پایان تاریخ ادیان) از ترجمه ۴۰ جلدی اولیه و در تهیه مجلدات بعدی از ترجمه ۲۰ جلدی آن و یا از لوح های فشرده استفاده شده است، لذا بهتراست درصورت نیاز به مراجعه به ترجمه المیزان، علاوه برشماره مجلدات، ترتیب عددی آیات نیز، لحاظ شود.)

... و ما همه بندگانی هستیم هر یک حامل وظیفه تعیین شده از جانب دوست و آنچه انجام شده و می شود، همه از جانب اوست !

و صلوات خدا بر محمّد مصطفی (صلی الله علیه و آله) و خاندان جلیلش باد که نخستین حاملان این وظیفه الهی بودند و بر علامه فقید آیه اللّه طباطبایی و اجداد او،

و بر همه وظیفه داران این مجموعه شریف و آباء و اجدادشان باد،

که مسلمان شایسته ای بودند و ما را نیز در مسیر شناخت

اسلام واقعی پرورش دادند ...!

فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِیِّی فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَهِ تَوَفَّنی مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنی بِالصّالِحینَ!

لیله القدر سال ۱۳۸۵

سید مهدی (حبیبی) امین

اظهار نظرها درباره چاپ های نخست

پس از چاپ اول ۳ جلد از « معارف قرآن در المیزان » در سالهای۷۰، استقبال محققین و دانشمندان به جائی رسید که ما را بر آن داشت تـا قبـل از آغـاز مطـالعه این کتاب، سـری بزنیم به سایت های اینترنتی و جرایـد کشور، نقـد و اظهار نظر هائی را که درباره چاپ قبلی این مجموعه با ارزش از طرف پژوهشگران محترم اظهار شده است، درج کنیم:

۱-« درسایت روزنامه جمهوری اسلامی ...www.magiran.com/npview » در صفحه عقیدتی در تاریخ ۰۳/۰۷/۱۳۸۵ درباره مجموعه «معارف قرآن در المیزان» چنین آمده است:

« معـارف قرآن در المیزان نـام کتـابی است که به کوشـش سـید مهـدی امین تنظیم گردیـده و توسط سازمان تبلیغات اسـلامی منتشـر شده است. این کتاب با دقت تمام معارف مختلف قرآن کریم را که در تفسـیر المیزان شرح و تبیین یافته است انتخاب و تلخیص کرده و با یک طبقه بندی ارزشـمند موضوعی شـیفتگان فرهنگ و معارف قرآنی را برای دست یابی سریع به آن یاری و مساعدت نموده است .

تنظیم کننـده این معارف غنی در مقـدمه ای که بر جلـد اول و دوم این کتاب نگاشـته است درباره این اثر که در حکم کتاب « مرجع» برای آشـنایی بـا فرهنـگ و معـارف قرآنی است، چنین می نویسـد: (... نویسـنده محترم روزنـامه جمهوری، کلیـاتی از مقدمه مولف را از جلد اول و دوم کتاب نقل کرده است.)

۲-« در سـایت گـودریـدز www.goodreads.com/book/show/۸۵۵۳۱۲۶ » کـه در آن از همـه جـای دنیـا افراد علاقمنـد به کتاب می تواننـد بهترین کتابهائی را که خوانـده انـد معرفی کننـد، آقای محمـد رضا ملائی از شـهر مقدس مشـهد مشخصاتی از جلد اول « معارف قرآن در المیزان» را همراه با کتابهای مورد علاقه اش معرفی کرده و چنین اظهار نموده است:

« ... تو تهران تو کتابخونه پیـدا کردم، صـد صـفحه اش رو خونـدم، ولی مشـهد هیچ جا پیداش نکردم، آیات سـنگین قرآن رو برداشـته بود تفسـیر علامه رو آورده بود. حیف شـد واقعا، این کتاب رو هر کی داره، دو برابر قیمت ازش می خرم، بهم اطلاع بدین ...!»

۳-« روانشـاد حجت الاسـلام دکتر کبیری اسـتاد دانشـگاه » در یکی از سـخنرانی هـای خود در مسـجد شـفا درباره « جلـد دوم معارف قرآن در المیزان» اظهار داشت:

« ... این کتاب را اول شب باز کردم عناوین چنان جذبم می کردند که دیدم همان شب تا آخر کتاب را خوانده ام!»

۴-« سایت موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی

www.tebyan.net» در موارد عدیده از کتاب « معارف قرآن در المیزان» مطالب زیادی نقل کرده، از جمله در سال ۱۳۸۲ شرح کامل « اسماء و صفات الهی» را نقل کرده که مورد استقبال و اقتباس سایت های دیگر هم قرار گرفته است و تعداد بازدید کنندگان آن، در تاریخ مراجعه، به ۲۹۱۸۵ نفر رسیده بود.

۵-« سایت دارالقرآن کریم www.telavat.com » نیز به معرفی « معارف قرآن در المیزان » پرداخته و می نویسد:

« این کتاب فرهنگ معارف قرآن است که از تفسیر شریف المیزان انتخاب و تلخیص و بر حسب موضوع طبقه بندی شده است. طرح این منبع در ۹ جلد به شرح زیر است:

۱- معارف قرآن در شناخت خداوند؛ ۲ . معارف قرآن در شناخت جهان و نظام آفرینش؛ ۳. آفرینش انسان و موجودات قبل از او؛ ۴. فطرت انسان؛ ۵. تاریخ انسان و جریان مدنیّت و ادیان الهی؛ ۶. اسلام، حرکت نهایی و وراثت زمین؛ ۷. تمدن و قوانین جامعه صالح و موعود اسلامی؛ ۸. اصول تربیت و خانواده اسلامی؛ ۹. مراحل بعدی حیات تا لقاء الله. ظاهراً تاکنون ۳ جلد اول آن انتشار یافته و بقیه مجلدات آن آماده نشده است.»

۶-« سایت شهر مجازی قرآن www.quranct.com » از جلد اول « معارف قرآن در المیزان» مطالبی بطور مفصل در چند صفحه درباره « اسماء و صفات الهی» با سر فصل های زیر نقل کرده است: اسماء و صفات الهی. تقسیم بندی صفات الهی. تعداد اسماء حسنی.

۷-« سایت Islamquest» در پاسخ پرسش های خوانندگان خود در موارد عدیده از « معارف قرآن در المیزان» استفاده کرده است.

۸-« سایت حوزه www.hawzah.net » تحت عنوان « جوانه های جاوید» بررسی هایی درباره: «سبک های تفسیری علامه طباطبائی ره و شناخت نامه المیزان،» انجام داده، منابع تفسیر و کتابهای مربوط به المیزان را شمارش کرده است و در باره « معارف قرآن در المیزان» می نویسد:

« مجموعه معارف قرآن در المیزان که به منزله مرجع یا فرهنگ معارف قرآن است، توسط سید مهدی امین از تفسیرالمیزان انتخاب و تلخیص گردیده که بر حسب موضوع طبقه بندی شده است از این اثر تا کنون سه جلد با عنوان معارف قرآن در شناخت خدا، معارف قرآن در شناخت جهان و معارف قرآن در شناخت ملائکه، جنّ و شیطان تدوین و توسط سازمان تبلیغات اسلامی به چاپ رسیده است.» « سایت حوزه» همچنین به عنوان منابع پژوهش مقطع دبیرستان، موضوع: کنش و واکنش (عمل ها و عکس العمل ها) از « معارف قرآن در المیزان» نام برده است.

۹-« سایت اسلام پدیا – اصطلاحات قرآنی islampedia.ir » در شرح اصطلاحات «آسمان های هفت گانه در قرآن» و «

الحی القیوم در آیـات قرآن» همچنین «رطب و یـابس و کتـاب مبین در قرآن» مطالب مفصـلی از « معارف قرآن در المیزان» را نقل کرده است.

علاوه بر سایت های فوق الذکر قریب به ۵۰ سایت دیگر نیز از مجلدات « معارف قرآن در المیزان» استفاده کرده و یا آنها را به عنوان منابع تحقیق و مطالعه به خوانندگان خود معرفی کرده اند که برای رعایت اختصار از شرح آنها صرف نظر می شود.

در حال حاضر هم –

مولف همه این ۲۲ جلد را در سایت خود تحت عنوان « معارف قرآن در المیزان» در دو نسخه PDF و WORD در اینترنت جهت مطالعه و دانلود و کپی برداری قرار داده که با جستجو در «گوگل» این سایت قابل مشاهده است.

در سال های اخیر موسسه قرآنی تفسیر جوان نسخه های جیبی آن را که در ۷۷ جلد تحت عنوان « تفسیر علامه یا تفسیر موضوعی المیزان» تهیه شده در سایت «www.Tafsirejavan.com » خود قرارداده تا همگان سریعا به آن دسترسی داشته باشند.

اخیرا نیز موسسه قرآنی قائمیه «www.Ghaemiyeh.com » در شهر اصفهان از ۷۷ جلد مزبور در سایت خود با شیوه بسیار جامع و با فهرست دیجیتالی استفاده کرده که علاوه بر نسخه PDF از چند فرمت دیگر نیز امکاناتی برای سهولت دانلود و کپی برداری فراهم آورده است!)

برخی افراد یا هیئت هائی علمی نیز در پژوهش های خود به « معارف قرآن در المیزان» مراجعه داشتند، بانوان دانشمندی که به تأیید خود متجاوز از ۲۵ سال در المیزان تحقیق می کردند، پس از دسترسی به این کتاب، تحقیقات خود را بر اساس عناوین آن، از متن اصلی المیزان دنبال می کنند.

حضرت آیت الله حاج سید رضی شیرازی « دامه افاضاته » در روزهای آغازین که مولف فهرست عناوین جلد اول این مجموعه را تهیه و به محضر معظم له ارائه نمود، پس از مطالعه کامل، توصیه فرمودند: « برخی عناوین بسیار جذاب بود و من چند بار دنبال این بودم که اصل مطالب را بخوانم، لذا بهتر است برای این عناوین به صورت مختصر هم شده، مطالب متن نوشته شود...!» معظم له نامی که برای کتاب پیشنهاد فرمودند همان نام پر معنای « معارف قرآن در المیزان » بود که ۳ جلد اول آن در سال های ۱۳۷۰ با همان نام انتشار یافت. از آنجائی که مولف در تمام مدت تألیف کتابها از انفاس قدسی و راهنمائی های ارزشمند آن معلم الهی بهره مند بوده است، به عنوان سپاس، تالیف این مجموعه را به محضر مبارک ایشان تقدیم می نماید!

سید مهدی حبیبی امین

رمضان مبارک ۱۳۹۲

گفتارهای علامه طباطبائی در موضوع آفرینش جهان و انسان

پیش گفتار

کسانی که با المیزان الفت دارند، می دانند که علامه بزرگوار علاوه بر آن که در متن تفسیر آیات قرآن کریم مباحثی مفصل برای روشن شدن مطالب دارد، به طور جداگانه نیز در پایان تفسیر برخی از آیات، گفتارهای فلسفی، علمی، اخلاقی، اجتماعی، قرآنی و... بیان فرموده که خود منابع عظیمی از دانش و معارف اسلامی هستند.

این گفتارها تحت ۱۵ عنوان در ۴ جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد (جلدهای ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ معارف قرآن در المیزان،) و به منظور ارتباط گفتارها با آیات مورد نظر، در برخی از آنها، مختصری از تفسیر آیات تحت عنوان « مقدمه تفسیری بر موضوع، » اضافه گردید. گفتارها و مباحثی که در مجلدات قبلی خلاصه و بطور پراکنده آمده بود در اینجا بطور مفصل و متمرکز تکرار شد.

در هر موضوع، آنجا که در متن تفسیر برای روشن شدن مطلب، بحث قابل توجهی به عمل آمده، ولی عنوان گفتار جداگانه به آن داده نشده، در این مجموعه گنجانده شد. در انتخاب ها نیز، اصل اختصار رعایت گردید.

خلقت و گسترش آن

گفتاری در عمومیت خلقت و گسترش دامنه آن

« إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الحَبِ وَ النَّوَی...!»

« ... بَدِیعُ السمَوَتِ وَ الأَرْضِ...!»

« خدا شکافنده دانه و هسته است، زنده را از مرده و مرده را از زنده پدید می آورد، این است خدای پرستیدنی، پس کجا سرگردان می شوید!»

« شکافنده صبحدم است و شب را وقت آرامش کرد و خورشید و ماه را وسیله حساب کردنها قرار داد، این نظم خدای نیرومند و دانا است!»

« اوست که ستارگان را برای شما پدید کرد تا بدان در ظلمات خشکی و دریا راه یابید، آیه ها را برای گروهی که دانایند شرح دادیم !»

« او است که شما را از یک تن ایجاد کرد بعضی از شما مستقر و بعضی مستودع هستید و ما این آیه ها را برای گروهی که می فهمند شرح داده ایم!»

« او است که از آسمان آبی نازل کرده، که با آن همه روئیدنی ها را پدید آورده ایم و از جمله سبزه ای پدید آورده ایم که از آن دانه های روی هم چیده پدید می کنیم و از نخل و از گل آن خوشه های آویخته و باغ ها از تاکها و زیتون و انار و مانند و ناهمانند هم کرده ایم، میوه آنرا هنگام ثمر دادن و رسیدنش بنگرید که در این آیات برای گروهی که ایمان دارند عبرت ها است!»

« برای خدا از جنیان، که آنها را نیز خدا آفریده، شریکانی انگاشتند و از روی بی دانشی برای او پسران و دخترانی ساختند، خدا منزه است و از آنچه وصف می کنند برتر است!»

« ایجاد کننده آسمانها و زمین است چگونه او را پسری هست با اینکه او را زنی نبوده و همه چیز را آفریده و او به همه چیز دانا است!»

« این خدای یکتا است که پروردگار شما است خدایی جز او نیست خالق همه چیز

است، پس او را بپرستید که عهده دار همه چیز است!»

« دیدگان، او را درک نمی کند ولی او دیدگان را درک می کند و او لطیف و دانا است!»

« از پروردگارتان بصیرت ها به سوی شما آمده هر که بدید برای خویش دیده و هر که کور بوده به ضرر خویش بوده و من نگهبان شما نیستم!»

« بدینسان آیه ها را گوناگون می کنیم که نگویند درس گرفته ای و آنرا برای گروهی که دانایند بیان می کنیم!» (۹۵تا۱۰۵/انعام)

اینکه خدای تعالی فرمود:« ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شی ء !» (۱۰۲/انعام) ظهور دارد در اینکه خلقت عمومی است و بر هر چیزی که بهره ای از وجود دارد گسترش دارد و خلاصه هیچ موجودی نیست مگر آنکه به صنع او وجود یافته است و این عبارت یعنی عبارت:« الله خالق کل شی ء!» در قرآن کریم مکرر آمده و در هیچ جا قرینه ای که دلالت بر تخصیص آن داشته باشد نیست ، اینک ما موارد آنرا نقل می کنیم تا خواننده نیز عمومیت و نبودن قرینه تخصیص را بنگرد:

« قل الله خالق کل شی ء و هو الواحد القهار!»(۱۶/رعد)

« الله خالق کل شی ء و هو علی کل شی ء وکیل!»(۶۲/زمر)

« ذلکم الله ربکم خالق کل شی ء لا اله الا هو !»(۶۲/غافر)

راجع به این مساله در بین فلاسفه و متکلمین ملتهایی مانند یهود ، نصارا و اسلام که دارای مکتب توحیدند اختلافات و مشاجرات دامنه دار عجیبی به پا خاسته و در نتیجه حرفهای عجیب و غریبی زده اند و چون بحث فعلی ما قرآنی و تفسیری است و حاجتی به ایراد آن اقوال و آرا نداریم از نقل آنها خودداری نموده و تنها در تحقیق این جهت برمی آییم که خلاصه نظر قرآن کریم در این باره چیست و آیات مربوط به آنرا نقل می کنیم تا ببینیم از آنها چه به دست می آید .

نخست می بینیم که قرآن کریم در باره اینکه موجودات عالم مانند آسمان ، ستارگان ، سیارات ، زمین ، کوهها ، پستیها ، بلندی ها ، دریاها ، خشکی ها ، عناصر ، معدنیها ، ابرها ، رعد و برقها ، باران ، صاعقه ، تگرگ ، گیاه ، درخت ، حیوان و انسان دارای آثار و خواصی هستند و اینکه نسبت این آثار به موجودات نسبت فعل به فاعل و معلول به علت است همان نظریه ای را اظهار داشته که خود ما هم همان را امر مسلمی می دانیم .

و نیز می بینیم که برای آدمیان مانند سایر انواع موجودات ، افعالی از قبیل خوردن و آشامیدن ، نشستن و راه رفتن ، صحت و مرض ، رشد ، فهم و شعور و خوشحالی و سرور ، قائل شده و آنها را قائم به وجود انسان و مستند به وی دانسته است.

قرآن همه این افعال را فعل انسان می داند و در این باره هیچ فرقی بین انسان و بین سایر انواع موجودات قائل نشده ، مثلا به همان لسانی که می فرماید : ابر بارید و درخت میوه داد به همان بیان می فرماید فلان قوم فلان کار را کرد ، یا انسان باید فلان کار را بکند و یا نکند و اگر جز این بود این امر و نهی معنایی نداشت .

آری ، قرآن برای یک فرد انسان همان وزن را قائل است که خود ما آدمیان در جامعه خود آن وزن را برای او قائلیم و او را دارای افعال و آثاری می دانیم و در پاره ای از کارهایش از قبیل خوردن و آشامیدن که به نحوی بازگشت به اراده و اختیار او دارد ، او را مؤاخذه نموده و در پاره ای از کارهای دیگرش که در تحت اختیار او نیست از قبیل صحت و مرض و پیری و جوانی و امثال آن مؤاخذه نمی کنیم .

خلاصه کلام اینکه ، قرآن کریم برای انسان همان نظامی را قائل است که خود ما آدمیان نیز همان را برای خود احساس می کنیم و عقل و تجربه ما نیز این احساس را تایید می کند و احساس ما را بر خطا نمی داند .

و آن احساس این است که تمامی اجزای عالم با همه اختلافی که در هویت ها و انواع آن هست هر یک در نظام عمومی ، فعل و اثری دارد و از نظام آثاری را تحمل می کند و با این تاثیر و تاثر و فعل و انفعال ، اجزای نظام موجود که برای هر جزء آن ارتباط تامی با اجزاء دیگر است ، التیام می یابد و این همان قانون علیت عمومی در اجزای عالم است که در باره اش گفته اند : هر موجودی که از ناحیه خودش وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساوی باشد یعنی ممکن است موجود بشود و ممکن است نشود این چنین موجود اگر وجود یافت قطعا به وسیله علتی وجود یافته و معلول علتی غیر خودش می باشد و چون چنین است ، پس می توان گفت : معلول با نبود علتی که او را ایجاد کند ، ممتنع الوجود است .

قرآن نیز آن قانون را تصدیق و امضا کرده و به همین قانون در مساله وجود صانع و توحید او و قدرت و علم و سایر صفاتش استدلال کرده و اگر این قانون صحیح نبود و عقل و تجربه ما ، در تشخیص آن به خطا رفته بود استدلال به آن صحیح نبود .

همانطوری که هر معلولی با نبود علتش ممتنع الوجود است با فرض بودن علت هم واجب الوجود خواهد بود ، برای همان رابطه ای که گفتیم در بین علت و معلول است.

قرآن این را نیز امضا کرده و خدای سبحان در موارد بسیاری از کلام خود از طریق صفات علیای خود معلول ها و آثار آن صفات را اثبات کرده ، از آن جمله فرموده است:

« و هو الواحد القهار !»(۱۶/رعد)

« ان الله عزیز ذو انتقام!»(۴۷/ابراهیم)

« ان الله عزیز حکیم!»(۲۲۰/بقره)

« ان الله غفور رحیم!»(۱۷۳/بقره)

و نیز استدلال کرده بر کثیری از حوادث به ثبوت حوادث دیگری که قبلا بوده ، از آن جمله فرموده:

« فما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل!»(۱۰۱/اعراف)

و از این قبیل آیات دیگر که در باره ایمان مؤمنین و کفر کفار و نفاق منافقین است .

و اگر قرآن کریم تخلف اثر را از مؤثر در عین وجود شرایط تاثیر و نبودن موانع آن جایز می دانست هیچ یک از این آیات و احتجاجاتی که در آن شده صحیح نمی بود .

از اینجا می فهمیم که قرآن نیز مساله حکم فرما بودن قانون علت و معلول را در سراسر عالم هستی قبول داشته و تصدیق دارد که برای هر چیزی و نیز برای عوارض آن چیز و برای هر حادثه ای از حوادث علت و یا عللی است که وجود آن را اقتضا می کند و با فرض نبودن آن ، وجودش ممتنع است .

این آن چیزی است که بدون تردید هر کسی در اولین برخورد و دقت در آیات فوق آنرا می فهمد .

مطلب دیگری که ما از قرآن کریم می فهمیم این است که خداوند در این کلام مجیدش خلقت خود را تعمیم داده و هر موجود کوچک و بزرگی را که کلمه شی ء بر آن صادق باشد مخلوق خود دانسته از آن جمله فرموده است:

« قل الله خالق کل شی ء و هو الواحد القهار!» (۱۶/رعد) و نیز فرموده:

« الذی له ملک السموات و الارض!» (۱۵۸/اعراف) و در آخر می فرماید:

« و خلق کل شی ء فقدره تقدیرا!» (۲/فرقان)و نیز می فرماید:

« ربنا الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی!» (۵۰/طه)و نیز می فرماید:

« الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی!»(۲و۳/اعلی)

در این آیات و آیات دیگری نظیر اینها یک نوع بیان دیگر به کار رفته و آن این است که خود موجودات را مستند به خلقت دانسته و اعمال و آثار گوناگون و حرکات و سکنات آنها را مستند به تقدیر و هدایت الهی دانسته است ، مثلا گام برداشتن

انسان برای انتقال از اینجا به آنجا و شـناوری ماهی و پرواز مرغ و سایر کارها و آثار مسـتند به تقدیر الهی و خود آن نامبرده ها مستند به خلقت او است ، همچنانکه فرموده:

« فمنهم من یمشی علی بطنه و منهم من یمشی علی رجلین و منهم من یمشی علی اربع یخلق الله ما یشاء!»(۴۵/نور)

و از این قبیل آیات بسیار است که خصوصیات اعمال موجودات و حدود آنها و همچنین غایاتی را که موجودات به هدایت تکوینی خدا هر یک به سوی آن سیر می کند منتهی به خدا دانسته و همه را مستند به تقدیر خدای عزیز علیم می داند .

پس جوهره ذات مستند به خلقت الهی و حدود وجودی آنها و تحولات و غایاتی که در مسیر وجودی خود دارند همه منتهی به تقدیر خدا و مربوط به کیفیت و خصوصیتی است که در خلقت هر یک از آنها است .

در این میان آیات دیگری نیز هست که می رساند اجزای عالم همه به هم متصل و مربوطند و اتصال آن اجزا به حدی است که همه را به صورت یک موجود در آورده و نظام واحدی در آن حکم فرما است .

حکما همین اتصال را بصورت برهان داده و آن را « برهان اتصال تدبیر» نامیده اند .

این بود آن چیزی که با دقت در قرآن کریم به دست می آید ، البته در این میان جهات دیگری نیز هست که نباید آنرا از نظر دور داشت و از آن غفلت کرد:

اول - اینکه در این عالمی که گفتیم تمامی اجزای آن و آثار و افعال آن اجزا ، همه مخلوق خدایند بعضی از آثار و افعال هست که نمی توانیم بگوییم آنها را هم خداوند به وجود آورده ، مانند انواع ظلمها و فجوری که عقل شرم دارد از اینکه آنها را به ساحت قدس و کبریای خداوند نسبت دهد .

قرآن کریم هم در آیات بسیاری ساحت او را از هر ظلم و هر عمل بدی منزه دانسته از آن جمله می فرماید:

« و ما ربک بظلام للعبید!» (۴۶/فصلت)و نیز می فرماید:

« قل ان الله لا یامر بالفحشاء!»(۲۸/اعراف)

با این حال چطور می توان قائل به عمومیت خلقت شد ؟

عده ای از علما در جواب از این اشکال اصل اشکال را قبول کرده و گفته اند: چاره ای جز این نیست که آیه شریفه مورد بحث و آیات دیگر دال بر عمومیت خلقت را به این مخصص عقلی و قرآنی تخصیص زد و گفت که همه موجودات و افعال و آثار آنها مخلوق خدا است مگر افعال انسان که مخلوق خود او است .

یک اشکال و محذور دیگری در مخلوق خدا بودن افعال انسان کرده اند و آن این است که لازم می آید انسان در کارهای خودش اختیار نداشته باشد و این همان جبری است که مستلزم بطلان نظام امر و نهی ، اطاعت و معصیت ، ثواب و عقاب و فرستادن انبیا و آمدن کتابهای آسمانی و تشریع شرایع است .

این اشکال و جوابی است که عده ای از علما در ذیل آیه ایراد کرده انـد و غفلت ورزیده اند از اینکه در بحث خود بین امور حقیقی و واقعیاتی که وجود و تحقق به خود می گیرنـد و بین امور اعتباری که ثبوت واقعی ندارنـد و انسان از روی اضـطرار و احتیـاج به زنـد گی اجتمـاعی ناچـار شـده است آنهـا را تصور یا تصـدیق نموده و معتبر بشـمارد فرق بگذارنـد ، از این رو میان جهات وجودی و عدمی اشیا خلط کرده اند .

و ما در بحثی که در جلد اول المیزان راجع به جبر و تفویض گذراندیم تا اندازه ای این مطلب را روشن ساختیم .

آنچه مناسب است در اینجا در جواب آن دو اشکال بگوییم این است که ظاهر جمله:« الله خالق کل شی ء!»(۶۲/زمر) این است که خلقت پروردگار عمومیت داشته و هر چیزی را که اسم شی ء بر آن صادق است شامل می شود .

از طرفی هم ظاهر جمله:« الذی احسن کل شی ء خلقه!»(۷/سجده) این است که خوبی و حسن در تمامی مخلوقات وجود دارد .

پس ، از مجموع این دو آیه استفاده می شود که جز خدا هر چیزی که بتوان او را شی ء نامید مخلوق خدا است و هر چیزی که مخلوق خدا است متصف به حسن هست ، و خلقت و حسن دو امر متلازم در وجودند .

هر چیزی از جهت اینکه مخلـوق خـدا است در حقیقت به تمـام واقعیت خـارجیش دارای حسن است و اگر بـدی و قبحی بر او عـارض شود از جهت نسـبت ها و اضافات و امور دیگری است که خارج از ذات او است و ربطی به واقعیت و وجود حقیقیش که منسوب به خدای سبحان است ندارد .

بعد از آنکه این معنا را از ترکیب آن دو آیه فهمیدیم لاجرم هر جا که در کلام خدای تعالی به ذکر سیئه و ظلم و گناه و امثال آن برمی خوریم باید بگوییم که این معانی عناوینی هستند غیر حقیقی ، به این معنا که هیچ انسان گنهکاری خودش و گناهش مجموعا مخلوق خـدا نیسـتند ، بلکه تنها خودش مخلوق او است و گناهش هیـچ انتسابی به خـدا و خلقت خدا ندارد و اگر می بینیم بین آن گناه و آن گنهکار رابطه ای است که بین آن و غیر او نیست این به خاطر وضع یا اضافه یا نسبتی است که بین آن و بین عملی مشابه آن برقرار است و به عبارت دیگر هیـچ معصیت و ظلمی نیست مگر آنکه عملی از سـنخ خود آن هست که معصـیت و ظلم نیست و اگر آنرا ظلم می نـامیم و این را نمی نـامیم بخـاطر مخـالفتی است که اولی با دسـتور دین و یا با حکم عقل دارد و یا بخاطر فسادی است که در جامعه داشـته و یا نقض غرضـی از اغراض است و دومی این آثار سوء را ندارد ، مثلا زنا و ازدواج که دو فعل شبیه به همند هیچگونه اختلافی در اصل و حقیقت و

وجود نوعی آن دو نیست و اگر یکی را زشت و مـذموم و دیگری را ممـدوح می دانیم به خاطر موافقت و مخالفتی است که با شرع الهی و یا سنت اجتماعی و یا مصلحتی از مصالح اجتماع دارند .

و اینگونه امور جهاتی قراردادی و اعتباری اند که ربطی به خلقت و ایجاد نداشـته و قابل خلق و ایجاد نیسـتند ، بلکه اعتباریاتی هسـتند که عقـل عملی و شـعور اجتمـاعی حکم به اعتبار آنها می کنـد و ظرف اعتبار آنها همان ظرف اجتماع است و در عالم تکوین و خارج جز آثار آن که همان ثواب و عقاب است دیده نمی شود .

بنا بر این ، عمل زشت ، خودش و عنوان زشتیش که یا ظلم است و یا چیزی دیگر تنها در ظرف اجتماع تحقق داشـته و خلاصه در ظرف اجتماع زشت و مسـتلزم مـذمت و عقاب است و اما در ظرف تکوین و خارج چیزی جز یک مشت حرکات صادره از انسان وجود ندارد .

آری ، علل خارجی و مخصوصا علة العلل و سـبب اول که همان خـدای تعالی است تنها متصـدی تکوین و ایجاد موجوداتند و اما عنوان قبح آن موجودات چیزی نیست که آن علل ایجادشان کند ، همچنانکه زید به عنوان ریاستی که دارد موضوعی است اجتمـاعی که در نظر افراد اجتماع دارای آثار خارجی هم هست ، احترامش می کننـد ، دسـتوراتش را اجرا می نماینـد و اما در عـالم خـارج چیزی جز فردی از افراد انسان نیست ، و هیـچ فرقی با مرئوس خود نـدارد و چنان نیست که در خارج یک زیـدی باشد و یک چیز دیگری به نام ریاست و همچنین فقر ، توانگری ، آقائی ، نوکری ، عزت ، ذلت ، شرافت و خست و امثال اینها .

خلاـصه ، خلقت و ایجاد در عین حال که شامل هر چیزی است ، تنها به موضوعات و کارهای گوناگونی که در ظرف اجتماع تکون و واقعیت خـارجی دارد تعلق می گیرد ، ولی جهـات نیکی و زشتی و فرمـانبری و نافرمانی و سایر اوصاف و عناوینی که بر موضوعـات و افعـال عـارض می شود ، خلقت به آنهـا تعلق نمی گیرد و ظرف ثبوت آنهـا تنهـا ظرف تشـریع و اعتبـار و نیاز اجتماعی است .

بعـد از آنکه معلوم شـد که ظرف تحقیق امر و نهی ، حسن و قبح ، اطاعت و معصـیت ، ثواب و عقاب ، ریاست و مرئوسـیت و عزت و ذلت و امثـال اینهـا غیر از ظرف تکـوین و واقعیت خـارجی است ، اینـک می گـوییم : عمومیت خلقت که از آیه مورد بحث استفاده می شد لازمه اش بطلان نظام امر و نهی و ثواب و عقاب و سایر لوازمی که ذکر کردند نیست .

و چگونه ممکن است کسی در کلام خدای متعال تدبر کند و سرانجام سر از

چنین مجوسیت و وثنیت در آورد ؟ با اینکه کلام مجیدش پر است از اینکه او خالق هر چیز و اینکه او واحد قهار و هدایت تکوینی و ربوبیش و تدبیرش شامل تمامی اشیا است ، و هیچ چیزی از قلم تدبیر او ساقط نمی شود ، و اینکه ملک و سلطنت و کرسی او محیط به هر چیز است و برای او است آنچه که در آسمان و زمین و آنچه که آشکار و نهان است ، آیا با بودن چنین تعالیمی در قرآن چطور ممکن است گفته شود که در بین مخلوقات خدا هزاران موجود است که مخلوق او نیست ؟

دوم - اینکه ممکن است کسی بگوید : اینطور که قرآن کریم خلقت و علیت ایجاد را در خدای تعالی منحصر کرده لازمه اش ابطال رابطه علیت و معلولیت در بین موجودات است و معنایش این است که غیر از خدا هیچ علتی در عالم نیست و اگر می بینیم فلان موجود معلول فلان علت است - مثلا حرارت با بودن آتش موجود می شود - این نه بخاطر علیت آتش و معلولیت حرارت است بلکه به خاطر این است که خداوند عادتش بر این قرار گرفته که حرارت را بدنبال آتش و یا برودت را بدنبال آب ایجاد کند و گر نه هیچ رابطه ای بین حرارت و آتش و یا برودت و آب نیست و نسبت آب و آتش با حرارت و برودت یکسان است .

و این نظر - که از ظاهر آیات قرآنی استفاده می شود - اگر صحیح باشد سر از جای بدی در می آورد ، زیرا مستلزم بطلان قانون علیت و معلولیت عمومی است که اگر بنا شود این قانون باطل باشد به طور کلی احکام عقلی از اعتبار افتاده و با بی اعتبار شدن آن احکام دیگر راهی به اثبات صانع باقی نمی ماند تا نوبت برسد به قرآن و احتجاج به اینگونه آیاتش بر بطلان قانون مزبور .

پس قطعا ظاهر این آیات مقصود نیست و معقول نیست که قرآن شریف این قانون را که از احکام صریح عقلی است باطل دانسته در نتیجه عقل را از حکم کردن ساقط و معزول کند ، چون حجیت و حقانیت خود قرآن به وسیله عقل اثبات شده ، و عقل دلیل بر اعتبار آن است ، آیا ممکن است نتیجه یک دلیل دلیل خودش را ابطال کند ؟ با اینکه ابطال آن دلیل ابطال خودش است ؟

این نه تنها خیالی است که ممکن است بکنند ، بلکه عده ای در این اشتباه افتاده اند و غفلت کرده اند از اینکه آن قاعده عقلی معروفی که شنیده اند برای ایجاد یک معلول محال است دو علت مؤثر و دست اندرکار باشند در باره دو علت در عرض هم است که نمی توانند هر دو در ایجاد تمامی ذات یک معلول توارد کنند و اما آن دو علتی که یکی در طول دیگری است نه تنها تواردشان بر یک معلول محال نیست بلکه همیشه همین طور است و جز آن نیست ، زیرا وقتی علتی باعث ایجاد آتش باشد قهرا همان علت

وجود آتش در یک معلول که عبارت از حرارت است توارد کرده اند و این آن تواردی که محال است نیست ، بلکه در حقیقت توارد نیست ، چون دو علت تامه مستقلا در معلول عمل نکرده است ، بلکه علتی آنرا ایجاد کرده که خود معلول علت فوق است .

و به بیان دقیق تر : منشا این اشتباه فرق نگذاشتن و تمیز ندادن فاعلی است که معلول از او صادر می شود از فاعلی که معلول به سبب او موجود می شود. توضیح فرق بین این دو فاعل و این دو قسم علت موکول به محل دیگری است .

سوم - که قریب الماخذ به شبهه دوم است ، این است که چون دیده اند که خدای تعالی خلقت تمامی اشیا را به خود نسبت داده و در عین حال رابطه علیت و معلولیت را هم صحیح و مسلم دانسته است ، پیش خود برای رفع این تنافی گفته اند : خدای تعالی تنها علت ایجاد اشیاء است و اما بقای اشیا مستند است به همین علت هایی که خود ما به علت آنها پی برده ایم و اگر خدای تعالی در بقا هم علیت می داشت لازم می آمد دو علت مستقل در یک معلول توارد و اجتماع کنند .

و لذا می بینیم این دسته از علما همیشه سعی دارند وجود صانع عالم را به وسیله حدوث موجودات اثبات کنند و به حدوث انسان بعد از نبودنش و حدوث زمین و حدوث عالم بعد از عدمش تمسک جویند .

و نیز می بینیم که در اثر این اشتباه ، حدوث و وجود هر چیزی را که به علت حدوثش برخورده اند مستند به آن علت دانسته و حدوث امثال روح و زندگی انسانی و حیوانی و نباتی را مستند به خود خدای تعالی دانسته و طبقه بی سوادتر آنان حدوث امثال ابر ، باران ، برف ، ستاره های دنباله دار ، زلزله ، قحط سالی و مرضهای عمومی را که فهم عامیانه آنان به علل طبیعی آنها نرسیده نیز مستند به خدای تعالی دانسته و در نتیجه هر وقت به علت طبیعی یکی از آنها پی می برند با شرمساری از گفته قبلی خود چشم پوشیده و یا در برابر خصم تسلیم می شدند .

عده کثیری از دانشمندان علم کلام همین درک ساده عوامی را به صورت یک مطلب علمی درآورده و گفته اند وجود ممکن تنها در حدوثش محتاج به واجب الوجود است نه در بقایش .

حتی بعضی از آنان تصریح کرده اند که : اگر عدم و نیستی برای خدا جایز و ممکن باشد ، نیستی او ضرری به هستی عالم نمی زند .

و چنین به نظر می رسد که این حرف از ناحیه یهودیها در بین مسلمین رخنه یافته و ذهن پاره ای از علمای کم بضاعت اسلام را مشوب نموده ، در نتیجه حرفهای دیگری از قبیل محال بودن بداء و نسخ را هم بر آن متفرع کرده اند و هنوز هم که هنوز

است این قبیل حرفها در میان مردم در دهان ها می گردد .

به هر حال ، شبهه مذکور موهوم ترین شبهات و پست ترین اوهام است و احتجاجات قرآن کریم مخالف آن است ، چون قرآن کریم تنها به مثل روح ، استدلال بر وجود صانع نکرده بلکه به تمامی آیات مشهوده در عالم و نظام جاری در هر نوع از انواع مخلوقات و تغیر و تحول و فعل و انفعال آنها و منافعی که از هر یک از آنها استفاده می شود استدلال کرده است و این مخالف با آن نظریه است ، چون خداوند ، همه عالم و عوامل آنرا - چه مشهود و چه غیر مشهود - معلول و مصنوع خود دانسته و به وجود آفتاب ، ماه ، ستارگان و طلوع و غروب آنها و منافعی که مردم از آنها استفاده می کنند و چهار فصلی که در زمین پدید می آورند و همچنین بوجود دریاها ، نهرها و کشتی هایی که در آنها جریان می یابد و ابرها و بارانها و منافعی که از ناحیه آنها عاید بشر می شود و همچنین به وجود حیوانات ، نباتات و احوال طبیعی و تحولاتی که دارند از قبیل نطفه بودن و سپس جنین شدن و کودک و جوان و پیر شدن آنها و سایر تحولاتشان بر وجود صانع استدلال کرده است .

و حال آنکه تمامی آنچه که خدای تعالی به آن استدلال بر وجود صانع کرده و آنها را معلول خود دانسته همه معلول موجوداتی قبل از خود و از سنخ خود هستند ، موجودات امروز علت موجودات فردا و موجودات فردا معلول موجودات امروزند .

و اگر بقای موجودات بی نیاز از وجود خدای تعالی می بود و به طور اتوماتیک جریان علیت و معلولیت همچنان در بین آنها ادامه می داشت ، استدلالهای نامبرده قرآن کریم هیچ کدامش صحیح و به جا نبود .

توضیح این معنا اینکه، احتجاج قرآن کریم بوجود این موجودات بر وجود صانع از دو جهت است:

جهت اول - جهت فاعل است ، همچنانکه آیه شریفه:

« ا فی الله شک فاطر السموات و الارض!»(١٠/ابراهیم)

نیز اشاره به آن دارد و این معنا را خاطر نشان می سازد که به ضرورت عقل هیچ یک از موجودات نه خودش خود را آفریده و نه موجودی مثل خودش ، برای اینکه موجود مثل او هم مانند خود او محتاج است به موجود دیگری که ایجادش کند ، آن موجود نیز محتاج به موجود دیگری است و این احتیاج همچنان ادامه دارد تا منتهی شود به موجود بالذاتی که محتاج به غیر نباشد و عدم در او راه نیابد و گر نه هیچ موجودی وجود پیدا نمی کند ، پس تمامی موجودات به ایجاد خداوندی موجود شده اند که بالذات حق و غیر قابل بطلان است و هیچگونه تغییری در او راه ندارد .

با این حال هیچ موجودی پس از پدید آمدنش نیز از پدید آورنده خود بی نیاز نیست و این احتیاج از قبیل احتیاج گرم شدن آب به آتش و یا حرارتهای دیگر نیست که پس از گرم شدن تا مدتی باقی بماند اگر چه آتش نباشد ، چون اگر مساله وجود و ایجاد از این قبیل بود می بایست موجود بعد از یافتن وجود قابل معدوم شدن نبوده و خود مثل آفریدگارش واجب الوجود باشد .

این همان مطلبی است که فهم ساده فطری از آن تعبیر می کند به اینکه اشیای عالم اگر خود مالك نفس خود بودند و حتی از یك جهت مستقل و بی نیاز از پروردگار بودند به هیچ وجه هلاك و فساد نمی پذیرفتند ، زیرا محال است چیزی مالك نفس خود باشد و خود برای خود بطلان و شقاوت را طلب کند .

آیه شریفه:

« کل شی ء هالك الا وجهه!»(۸۸/قصص) و همچنین آیه:

« و لا یملکون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا یملکون موتا و لا حیوه و لا نشورا!»

(۳/فرقان) همین معنا را افاده می کند .

و نیز آیات بسیار دیگری که دلالت دارند بر اینکه خدای سبحان مالك هر چیز است و مالکی جز او نیست ،و هر چیزی مملوك او است و جز مملوکیت شان دیگری ندارد .

بنا بر این ، پس هر موجودی همچنانکه در ابتدای تکون و حدوثش وجودش را از خدای تعالی می گیرد همچنین در بقای خود هر لحظه وجودش را از خدای تعالی اخذ می کند و تا وقتی باقی است که از ناحیه او به وی افاضه وجود بشود ، همینکه این فیض قطع شد ، معدوم گشته اسم و رسمش از لوح وجود محو می گردد ، چنانکه فرموده:

« کلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك و ما کان عطاء ربك محظورا !» (۲۰/اسری) و بر این مضمون آیات بسیار است .

جهت دوم - جهت غایت و نتیجه است ، که آیات راجع به نظام جاری در عالم اشاره به آن دارد ، چون از این آیات برمی آید که تمامی اجزا و اطراف عالم به یکدیگر متصل و مربوط است به طوری که سیر یك موجود در مسیر وجودیش موجود دیگری را هم به کمال و نتیجه ای که از خلقتش منظور بوده می رساند و سلسله موجودات به منزله زنجیری است که وقتی اولین حلقه آن به طرف نتیجه و هدف به حرکت درآید آخرین حلقه سلسله نیز به سوی سعادت و هدفش براه می افتد ، مثلا انسان از نظامی که در حیوانات و نباتات جریان دارد استفاده می کند و نباتات از نظامی که در اراضی و جو محیط جریان دارد منتفع می شوند و موجودات زمینی از نظام جاری در آسمانها و

آسـمانی هـا از نظام جاری در موجودات زمین اسـتمداد می جوینـد ، پس تمامی موجودات دارای نظام متصـلی هسـتند که هر نوعی از انواع را به سوی سعادت خاصه اش سوق می دهد ، اینجاست که فطرت سلیم و شعور زنده و آزاد ناگزیر می شود از اینکه بگویـد : نظامی به این وسعت و دقت جز به تقـدیر خـدایی عزیز و علیم و تـدبیر پروردگاری حکیم و خبیر صورت نمی گیرد .

و نیز ناچار است بگویـد: این تقـدیر و تدبیر جز به این فرض نمی شود که هویت و اعیان و خلاصه ذات هر موجود را در قالبی ریخته باشـد که فلاـن فعـل و اثر مخصوص از او سـر بزنـد در هر منزل از منازلی که در طول مسـیرش برایش تعیین شـده همان نقشـی را که از او خواسته اند بازی کند و در منزلی که به عنوان آخرین منزل و منتها الیه سـیرش تعیین گردیده متوقف شود و همه این مراحل را در میان سلسله علل و اسباب در پیش روی قائد قضا و به دنبال سائق قدر طی نماید .

اینک چند آیه به عنوان نمونه از آیاتی که گفتیم این معانی را افاده می کند ایراد می شود:

« له الخلق و الامر !»(۵۴/اعراف)

« الا له الحکم!»(۶۲/انعام)

« و لکل وجهه هو مولیها!»(۱۴۸/بقره)

« و الله یحکم لا معقب لحکمه!»(۴۱/رعد)

« هو قائم علی کل نفس بما کسبت!»(۳۳/رعد)

اینهـا نمونه ای است از آن آیـاتی که گفتیم قرآن کریم در آن آیات از جهت دوم یعنی جهت نظامی که در عالم برقرار اسـت بر وجود صانع استدلال می کند .

حال آیا جا دارد کسانی که خود را دانای به معانی قرآن می دانند آیاتی به این صراحت و روشنی را از معانی روبراهش به این معنـا برگرداننـد که خداونـد سبحان ذوات موجودات را بـا خصوصـیات و شخصـیات آنها آفریـده و خود در گوشه ای عزلت گزیـده و جز این هم نمی تـوانست بکنـد که در کمینگـاه خود نشسـته ببینـد این موجودات پس از شـروع به سـیر و تفاعـل در یکـدیگر و به کار بردن علیت و معلولیت و فعل و انفعالی که مسـتقل در آننـد چه می کنند و در انتظار روز فنا و از کار افتادن آنها حساب عمل یک یک آنها را نگه دارد تا پس از نابود شـدن دو باره به خلقت جدیـدی به وجودشان درآورده ، فرمانبران را ثواب و پاداش و مسـتکبرین را کیفر دهـد و این موجودات بـدون احتیاج به پروردگارشان هر چه بخواهنـد بکننـد و خداوند هیچ دخالتی در کار آنها نداشـته باشد ، تنها گاهی که از پاره ای نافرمانیها بر آنان غضب کند ، از کمین گاه خود بیرون آمده جلو مشیت و کید آنان

را گرفته و مشیت خود را اعمـال کنـد ؟ به این صورت که در علـل و اسـباب هسـتی دخـالت نموده و بر خلاـف اقتضـای آنها حوادثی را ایجاد کند که خودش بخواهد .

و معلوم است که این مفسـرین ناگزیرند این مداخلات استثنائی خدا را بدین گونه بدانند که خداوند قانون علیت و معلولیتی را که در مورد غضب او است ابطال نموده آنگاه اراده خود را در آن مورد اجرا نماید .

چون اگر بگوینـد خداونـد اراده خود را در این موارد هم به دست اسـباب و علـل طبیعی اجرا می کنـد بـاز در حقیقت تـاثیر و علیت را برای اسـباب طبیعی قائل شـده انـد نه برای خداونـد و اتفاقا همین حرفها را هم زده اند و در خوارق عادات و معجزات گفته انـد که اینگونه خوارق تنهـا به اراده الهی و به نقض قـانون علیت عمومی انجـام می یابـد و این مخـالف گفتار خود آنان است که می گفتند : موجودات در اصل حدوث محتاج به خدای تعالی هستند و اما در بقا هیچ احتیاجی به او ندارند .

پس آنها یا باید بطور کلی بگویند : عالم با همه وسـعت و پهناوریش و با همه دقت و ظرافتی که در نظام او است مسـتقل و بی نیاز از خدا است و خداوند بعد از ایجاد آن دیگر هیچ تاثیری در اجزای آن و در تحولات واقع در آن ندارد .

و یـا آنکه بگوینـد : خداونـد هم خـالق و پدیـد آورنـده عـالم است و هم در بقـای آن افـاضه وجود می کنـد و خلاصه تمامی موجودات هم در حدوث و هم در بقا محتاج خدای تعالی هستند .

و چون قرآن کریم بطوری که ملاحظه کردید قول اول را رد می کند و در آیات بسـیاری خلقت را عمومی و تسـلط غیبی خدا را بر ظاهر و باطن و اول و آخر و ذوات و افعال و حدوث و بقای اشـیا اثبات می کند ، لذا جز به قول دوم نمی توان معتقد شد .

براهین عقلی هم همین را که از آیات استفاده می شود تایید می کند .

پس، از آنچه گـذشت معلوم شـد که جمله: « الله خـالق کل شـی ء !» (۶۲/زمر) به عموم ظاهریش باقی است و هیـچ مخصـص عقلی و یا شرعی آنرا تخصیص نزده است!

(۱)

بحثی علمی و فلسفی درباره: بدیع بودن هر موجود

۱- المیزان ج : ۷ ص : ۴۰۵

« بَدِیعُ السمَوَتِ وَ الأَرْضِ وَ إِذَا قَضی أَمْراً فَإِنَّمَا یَقُولُ لَهُ کُن فَیَکُونُ!»

« او کسی است که آسمانها و زمین را بدون الگو آفریده و چون قضای امر براند تنها می گوید بباش و آن امر بدون درنگ هست می شود!» (۱۱۷/بقره)

تجربه ثابت کرده ، هر دو موجودی که فرض شود ، هر چند در کلیات و حتی در خصوصیات متحد باشند ، بطوری که در حس آدمی جدائی نداشته باشند ، در عین حال یک جهت افتراق بین آندو خواهد بود و گر نه دو تا نمی شدند و اگر چشم عادی آن جهت افتراق را حس نکند ، چشم مسلح به دوربینهای قوی آنرا می بیند .

برهان فلسفی نیز این معنا را ایجاب می کند ، زیرا وقتی دو چیز را فرض کردیم که دو تا هستند ، اگر بهیچ وجه امتیازی خارج از ذاتشان نداشته باشند ، لازمه اش این می شود که آن سبب کثرت و دوئیت ، داخل در ذاتشان باشد نه خارج از آن و در چنین صورت ذات صرفه و غیر مخلوطه فرض شده است و ذات صرف نه دوتائی دارد و نه تکرار می پذیرد ، در نتیجه چیزی را که ما دو تا و یا چند تا فرض کرده ایم ، یکی می شود و این خلاف فرض ما است .

پس نتیجه می گیریم که هر موجودی از نظر ذات مغایر با موجودی دیگر است و چون چنین است پس هر موجودی بدیع الوجود است ، یعنی بدون اینکه قبل از خودش نظیری داشته باشد و یا مانندی از آن معهود در نظر صانعش باشد وجود یافته ، در نتیجه خدای سبحان مبتدع و بدیع السموات و الارض است .

(۱)

درباره عرش

گفتاری پیرامون معنای: عرش

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۳۹۴

« إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السمَوَتِ وَ الأَرْض فى سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ استَوَى عَلى الْعَرْشِ يُغْشى الَّيْلَ النهَارَ يَطلُبُهُ حَثِيثاً وَ الشمْس وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسخَّرَتِ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ تَبَارَك اللَّهُ رَب الْعَلَمِينَ!»

« پروردگار شما خدایی است که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید سپس بر عرش(و مقام تدبیر امر اشیاء) بر آمد، شب را با روز می پوشاند در حالی که روز، شتابان شب را می جوید و(نیز) خورشید و ماه و ستارگان را بیافرید در حالی که رام فرمان اویند، هان! از آن او است آفرینش و امر، پر برکت است پروردگار جهانیان!»(۵۴/اعراف)

در معنای عرش و جمله « ثم استوی علی العرش!» و سایر آیات مشابه آن آرای مختلفی وجود دارد. اکثر علمای گذشته بر آنند که اینگونه آیات از متشابهاتی هستند که باید از بحث در پیرامون آن خودداری شود ، اینان کسانی هستند که بطور کلی بحث در اطراف حقایق دینی و تجاوز از ظواهر کتاب و سنت را بدعت می دانند ، و حال آنکه عقل بلکه قرآن و سنت نیز بر خلاف عقیده آنان مردم را بر تدبر در آیات خدا و بذل جهد در تکمیل شناسائی خدا و آیاتش و تذکر و تفکر در آن و احتجاج به حجت های عقلی تحریص و تشویق می کند و با این همه تشویق که در مقدمات کرده ، چطور ممکن است از نتیجه آن منع و نهی فرموده باشد؟ آری ، اینگونه اشخاص نه تنها بحث آزاد عقلی و علمی را در پیرامون کتاب و سنت ممنوع می دانند ، بلکه بحث کلامی را هم که بنایش بر تسلیم ظواهر دینی و اساسش بر محدود ساختن بحث از معارف دین است به حدود چار دیواری فهم عوام ، تحریم نموده ، آن را هر قدر هم که ادله اش پیش پا افتاده و مسلم در نزد اهل دین باشد ، بدعت می دانند ، ما هم فعلا کاری به کار آنان نداریم .

طبقه دیگری که همان علمای اهل بحثند در باره معنای عرش به چند قول

اختلاف کرده اند:

۱ – عرش به همان معنای ظاهری کلمه است و منظور از آن مخلوقی است عینا شبیه به تخت که دارای پایه هایی است و آن پایه ها بر آسمان هفتم تکیه داشته و خداوند – تعالی عما یقول الظالمون – هم مانند پادشاهان معمولی بر آن قرار گرفته ، اکثر این علما عقیده دارند که عرش و کرسی شی ء واحدی هستند .

این طایفه از مسلمین را مشبهه می نامند و در سخافت و بطلان عقیده شان همین بس که کتاب و سنت بر خلاف صریح عقیده آنان پروردگار را منزه تر از آن می داند که با خلقی از خلایقش در ذات و یا صفات و یا افعال شباهت داشته باشد .

۲– عرش همان فلک نهم است که محیط به عالم جسمانی و محدود جهات آن است و آن را از جهت اینکه خالی از ستاره است ، اطلس می گویند و آن فلکی است که با حرکت یومیه خود زمان را ترسیم نموده و به وجود می آورد و در جوفش و مماس با سطح مقعرش فلک هشتم قرار دارد که محل ستارگان ثابت است و در جوف فلک هشتم افلاک هفتگانه دیگری وجود دارد که هر کدام حامل یکی از سیارات : زحل ، مشتری ، مریخ ، شمس ، زهره ، عطارد و قمر می باشند .

این نظریه را نمی توان تفسیر و فهم آیات قرآن نامید ، بلکه در حقیقت تحمیل قواعد هیات بطلمیوس بر قرآن کریم است .

لذا می بینیم که صاحبان این نظریه آنچه را که از این فرضیه بر حسب ظاهر قابل انطباق بر قرآن بوده قبول کرده و آیات راجع به آسمان های هفتگانه و کرسی و عرش و امثال آن را به آن تفسیر کرده اند و آنچه را که مخالف با ظواهر قرآن دیده اند رد کرده اند، مثلا در فرضیه مذکور ، گفته شده است که بعد از فلک نهم که همان فلک محدد است دیگر چیزی نیست ، حتی خلأ هم وجود ندارد .

و نیز گفته شده که حرکات افلاک ابدی و دایمی است و همچنین قابل خرق و التیام نیست ، و هر فلکی سطح محدبش بدون هیچ فاصله و بعدی به سطح مقعر فلک ما فوق چسبیده است .

و نیز اجسام افلاک بسیط و همه از یک جنسند و در هیچ یک از آنها دری و یا سوراخی وجود ندارد .

و اینها چون دیده اند که ظواهر قرآن و حدیث بر خلاف این فرضیه ها از وجود حجاب ها و سرادقات در ما فوق عرش خبر می دهد و برای عرش پایه ها و حاملین قائل است و نیز بر خلاف قواعد مزبور می گوید که خداوند به زودی آسمان ها را مانند کاغذ و نامه ای که می پیچند خواهد پیچید .

و نیز می فرماید: در آسمان ها ساکنینی از جنس ملائکه هستند و حتی به قدر راه باریکی که بتوان در آن قدم زد جای خالی نیست و تمامی آن را فرشتگانی که یا در حالت رکوع و یا در حالت سجده و یا در صعود و یا در نزول هستند اشغال کرده اند .

و نیز برای آسمان دری است و بهشت در همان آسمان در نزدیکی سدره المنتهی که اعمال بندگان به آنجا برده می شود قرار دارد .

و این صریحا مخالف با قواعدی است که علمای هیات و طبیعی دانهای سابق معتقد به آن بوده اند ، لذا همه اینها را به عذر اینکه مخالف با ظاهر قرآن و سنت است رد کرده اند و هیچ به فکرشان نیفتاده که وقتی صدها قاعده علمی آنان با ظاهر قرآن و حدیث مطابقت ندارد ، پس ممکن است چیزهایی هم که قرآن در باره آسمانها فرموده ، غیر آن حرفهایی باشد که آنان زده اند .

نتیجه این غفلت آن شد که پس از روی کار آمدن فرضیه منظومه شمسی و متروک شدن فرضیه افلاک نه گانه ، آنان نیز خط بطلان بر تطبیقات خود کشیده و از تحمیل هایی که بر قرآن و حدیث کرده بودند دست برداشتند .

۳- اصلا در خارج جسمی به نام عرش وجود ندارد و جمله « ثم استوی علی العرش!» و همچنین جمله:« الرحمن علی العرش استوی!»(۵/طه) کنایه است از سلطنت و استیلای خدای تعالی بر عالم خلقت و استعمال کلمه استوی در استیلا بسیار است ، همچنانکه شاعر گفته است: قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق. ممکن هم هست مراد از استوای بر عرش شروع در تدبیر امور عالم بوده و این تعبیر از باب حرف زدن با کودکان به زبان کودکی باشد ، چون معمول ملوک و مدبرین امور بشر این است که در هنگام شروع به رسیدگی امور مملکت بر تخت می نشینند ، لذا قرآن نیز خواسته است با زبان خود مردم حرف زده باشد .

خواهید گفت : شروع در کار که یک نوع تغیر در معنای آن خوابیده در حق خدای تعالی ممتنع است ، زیرا خدا منزه است از تغیر و تبدل .

و لیکن این اشکال وارد نیست ، زیرا شروع نسبت به خدای تعالی دلالت بر تغیر خود او ندارد ، این تعبیر بخاطر حدوثی است که مخلوقات دارند ، لذا مانعی ندارد که کار او که همان رحمت بر بندگان و مخلوقات است شروع نامیده شود ، همچنانکه به همین عنایت می گوییم : خدا فلان موجود را آفرید ، زنده کرد ، معدوم ساخت ، روزی داد و ... اشکال این قول این است که گر چه ما نیز قبول داریم که جمله:« ثم استوی علی العرش!» به منزله کنایه است و لیکن کنایه بودن منافات ندارد با اینکه یک حقیقت و واقعیتی این تعبیر را ایجاب کرده باشد و استوای پروردگار بر عرش از قبیل سلطنت و

استیلاـ و ملکیت و امارت و ریاست و ولاـیت و سیادت دائر میان خود ما امری اعتباری و قراردادی و خالی از حقیقت نبوده باشد ، درست است که ظواهر دینی از حیث بیان نظیر بیانات ما و به صورت اموری اعتباری است و لیکن خدای سبحان در همه این بیاناتش حقایق و واقعیاتی را بیان می کند .

به عبارت دیگر گر چه معنای ملك و سلطنت و احاطه و ولایت و امثال آن در خدای سبحان همان معنایی است که ما خود از اطلاق این الفاظ نسبت به خود می فهمیم و لیکن مصداق ها با هم متفاوتند ، مصادیق این الفاظ در نزد خدای تعالی اموری واقعی و حقیقی و لاـیق به ساحت قدس اویند و در نزد ما اوصافی ادعایی و ذهنی و اموری اعتباری و قراردادی هستند که به اندازه یك سر سوزن از عالم ذهن و وهم به خارج سرایت نمی کنند ، مثلا ما اگر کسی را رئیس خود می نامیم از این باب است که تابع اراده و تصمیم اوییم ، نه اینکه راستی جامعه ما بدنی است و او رأس آن بدن است .

و همچنین اگر کسی را عضو اجتماع می خوانیم برای این نیست که او راستی دست جامعه و یا دل آن است ، بلکه از این باب است که او نیز مانند دست و دل که در تشکیل بدن مؤثرند در تشکیل اجتماع ما تاثیر دارد و از همین جهت که زندگی ما متشکل از یك مشت امور اعتباری است خدای تعالی در آیه:« و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب!» (۶۴/عنکبوت)زندگی دنیایی ما را لهو و لعب نامیده ، چون مقاصد دنیوی ما و مال و اولاد ما و ریاست و حکومت ما جز عناوینی پنداری چیز دیگری نیست و جز در عالم وهم ، تحقق و واقعیتی نداشته و سر و دست شکستن ما برای بدست آوردن آن هیچ تفاوتی با مسابقه اطفال در بازی های خود ندارد .

و حاشا بر خدای سبحان که زندگی ما را به خاطر اینکه اموری است وهمی بازیچه بشمارد ، آن وقت خودش هم مانند ما بازیگری بوده باشد .

کوتاه سخن اینکه فرمود:« ثم استوی علی العرش!» در عین اینکه مثالی است که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم می سازد ، بر این هم دلالت دارد که در این میان حقیقتی هم در کار هست و آن عبارت است از همان مقامی که گفتیم ، زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می شود ، آیه:

« و هو رب العرش العظیم!»(۱۲۹/توبه) و آیه:

« الذین یحملون العرش و من حوله!»(۷/غافر) و آیه:

« و یحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیه!» (۱۷/حاقه) و آیه:

« و تری الملائکه حافین من حول العرش!»(۷۵/زمر)

نیز دلالت بر این معنا دارند ، چون از ظاهر این آیات بر می آید که عرش حقیقتی

است از حقایق خارجی و آیه مورد بحث مانند آیه شریفه نور و مثالهایی که در آن زده شده ، صرف مثل نیست و لذا ما می گوییم که برای عرش ، مصداقی خارجی و حقیقی الهی است و همچنین برای لوح ، قلم و کتاب مصداقی الهی است ، در مثل آیه نور نمی گوییم که در عالم آیینه ای الهی و یا درخت زیتونی الهی و یا زیتی الهی وجود دارد ، چون ما نیز اعتراف داریم که آیینه و درخت و زیتی که در این آیه ذکر شده صرفا برای مثال است - دقت فرمایید!

معنایی را که ما برای کلمه عرش در جمله« ثم استوی علی العرش!» کرده و گفتیم : این کلمه به معنای مقامی است موجود که جمیع سر نخ های حوادث و امور در آن متراکم و جمع است ، از آیه:« ثم استوی علی العرش یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه!»(۳/یونس) به خوبی استفاده می شود ، چون این آیه استوای بر عرش را به تدبیر امور تفسیر نموده و از وجود چنین صفتی برای خدای تعالی خبر می دهد و چون این آیه در مقام توصیف ربوبیت و تدبیر تکوینی خدای تعالی است لا جرم مراد از شفاعتی هم که در آخر آن است شفاعت در امر تکوینی خواهد بود ، پس مفاد جمله:« ما من شفیع الا من بعد اذنه!» این می شود که هیچ سببی از اسباب تکوینی که واسطه هایی بین خدا و بین حوادث عالمند از قبیل سببیت آتش برای حرارت و حرارت برای ذوب کردن اجسام و امثال آن ، سببیت شان از خودشان نیست و به اذن خدا است ، که هر یک از آنها در ایجاد حادثه ای از حوادث تاثیر می کنند و این جمله توحید ربوبیتی را می رساند که در صدر آیه یعنی در جمله« ان ربکم ...!»(۵۴/اعراف) بود.

جمله مزبور به حقیقت دیگری نیز اشاره دارد و آن این است که عوض شدن تدبیری به تدبیر دیگر نیز به اذن خود او است ، چون شفاعت عبارت است از اینکه شفیعی بین خدای پذیرای شفاعت و بین امر مورد شفاعت واسطه شود تا مجرای محکمی از احکام او تغییر یافته و حکم دیگری بر خلاف آن جاری شود ، مثلا آفتاب بین خدا و زمین واسطه می شود تا ظلمتی را که بر حسب اقتضای نظام عام باید زمین را فرا گیرد از بین برده ، در عوض زمین را به نور خود روشن سازد ، سقف و یا سایبان نیز واسطه می شود تا نوری را که بر حسب تابش جهانی آفتاب باید بر فلان قسمت از زمین بتابد از بین برده و آنجا را سایه بیندازد .

و وقتی این شفاعت هم به اذن خود او بوده باشد پس جمیع تدابیر جاری در عالم از خود او خواهد بود ، حتی هر وسیله ای که برای ابطال تدبیر و تغییر مجرای حکمی از احکام او اتخاذ شود چه وسائل تکوینی و چه وسائلی که انسان آن را به منظور فرار از حکم اسباب الهی به کار بیندازد ، همه از تدابیر خود او می باشد.

بنا بر این ، اگر می بینیم بعضی از موجودات پست از جهت قصوری که در استعداد آنها است عصیان ورزیده و پذیرای صور زیبا و مواهب عالی نیستند ، باید بدانیم که همین عصیان آنها عین اطاعت و این رد از آنها عین قبول است و این امتناعی که از تربیت دارند عین تربیت است ، مثلاـ اگر می بینیم انسان بخاطر جهلی که دارد در برابر پروردگار خود طغیان و سرکشی می کند همین استنکافش از خضوع در برابر خدا نیز انقیاد و تسلیم شدن در برابر حکم او است و اگر انسان به خیال خود ، با خدای خود مکر کرده ، همین مکرش عین گرفتار مکر خدا شدن است ، همچنانکه فرموده:« و ما یمکرون الا بانفسهم و ما یشعرون!» (۱۲۳/انعام)و فرموده:« و ما یضلون الا انفسهم و ما یشعرون!»(۶۹/ال عمران) و نیز فرموده«: و ما انتم بمعجزین فی الارض و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر!» (۳۱/شوری)

پس اینکه فرمود:« ما من شفیع الا من بعد اذنه!» دلالت دارد بر اینکه شفاعت شفعاء و همچنین هر سبب مخالفی که حائل شود بین تدبیر الهی و بین مقتضیات آن از جهت دیگری که عبارت باشد از اذن ، باز تدبیر الهی به شمار می رود - دقت بفرمایید!

در حقیقت اسباب متخالف و متزاحم مانند دو کفه ترازو هستند که یا این آن را بلند می کند و آن این را پایین می آورد و یا بعکس و اختلافی که در آن دو مشاهده می شود عین اتفاق و دست بدست هم دادن برای کمک به تشخیص ترازودار است .

نظیر آیه ۳ سوره یونس در افاده این معنا یعنی در دلالت بر عمومیت تدبیر خداوند و نفی هر مدبر دیگری غیر او آیه چهارم از سوره سجده است که می فرماید : « ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی و لاـ شفیع ا فلاـ تتذکرون!» (۴/سجده) همچنانکه نظیر آن در افاده اینکه عرش مقامی است که تمامی تدابیر عمومی عالم از آنجا منشا گرفته و اوامر تکوینی خدا از آنجا صادر می شود ، آیه شانزدهم از سوره بروج است که می فرماید:

« ذو العرش المجید فعال لما یرید!» (۱۵و۱۶/بروج)

آیه: « و تری الملائکه حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم و قضی بینهم بالحق!»(۷۵/زمر)

نیز اشاره به این معنا دارد، چون محل کار ملائکه را که واسطه ها و حاملین اوامر او و مجریان تدابیر او هستند اطراف عرش دانسته است .

و همچنین آیه:

« الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یستغفرون للذین آمنوا!»(۷/غافر)

است که علاوه بر اینکه مانند آیه قبلی احتفاف ملائکه را به عرش ذکر می کند نکته دیگری را نیز افاده می نماید و آن این است که کسانی هم هستند که عرش پروردگار را حمل می کنند و معلوم است که این اشخاص کسانی باید باشند که چنین مقامی رفیع و موجود عظیمی که مرکز جمیع تدابیر الهی و مصدر آن است قائم به وجود آنان باشد .

آیه شریفه:

« و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه !»(۱۷/حاقه)

مؤید این معنا است ، همچنانکه آیه:

« ثم استوی علی العرش یعلم ما یلج فی الارض و ما یخرج منها و ما ینزل من السماء و ما یعرج فیها و هو معکم اینما کنتم و الله بما تعملون بصیر!» (۴/حدید)

معنایی را که ما برای عرش کردیم تایید می نماید و از آن بر می آید که صورت جمیع حوادث و وقایع به نحو اجمال در نزد خدا حاضر و برایش معلوم است ، و روی این حساب جمله:« یعلم ما یلج ...!» به منزله تفسیری است برای استوای بر عرش .

پس عرش همانطوری که مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده همچنین مقام علم نیز هست و چون چنین است قبل از وجود این عالم و در حین وجود آن و پس از رجوع مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ هست ، همچنانکه آیه: و تری الملائکه حافین من حول العرش!»(۷۵/زمر) محفوظ بودن آن را حتی در قیامت و آیات مربوط به خلقت آسمان ها و زمین موجود بودن آن را مقارن با وجود عالم ، و آیه:

« و هو الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام و کان عرشه علی الماء !» (۷/هود) موجود بودنش را قبل از خلقت این عالم بیان می نماید .

(۱)

در شناخت ملائکه

گفتاری در معرفی: ملائکه

۱- المیزان ج : ۸ ص : ۱۹۲

در قرآن کریم مکرر کلمه ملائکه ذکر شده ولی نام هیچ یک از آنان را نبرده مگر جبرئیل و میکائیل را و بقیه ملائکه را با ذکر اوصافشان یاد کرده ، مانند : ملک الموت و کرام الکاتبین و سفره الکرام البرره و رقیب و عتید و غیر اینها .

از صفات و اعمال ملائکه که در کلام خدا و در احادیث ذکر شده اند:

۱- یکی این است که ملائکه موجوداتی هستند شریف و مکرم ، که واسطه هایی بین خدای تعالی و این عالم محسوس هستند ، به طوری که هیچ حادثه ای از حوادث و هیچ واقعه ای مهم و یا غیر مهم نیست ، مگر آنکه ملائکه در آن دخالتی دارند و یک یا چند فرشته ، موکل و مامور آنند ، اگر آن حادثه فقط یک جنبه داشته باشد یک فرشته و اگر چند جنبه داشته باشد چند ملک موکل بر آنند و دخالتی که دارند تنها و تنها این است که امر الهی را در مجرایش به جریان اندازند و آن را در مسیرش قرار دهند ، همچنان که قرآن در این باره فرموده:

« لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون!» (۲۷/انبیا)

۲- صفت دومی که از ملائکه در قرآن و حدیث آمده این است که : در بین ملائکه نافرمانی و عصیان نیست ، معلوم می شود ملائکه نفسی مستقل ندارند و دارای اراده ای مستقل نیستند ، که بتوانند غیر از آنچه که خدا اراده کرده اراده کنند ، پس ملائکه در هیچ کاری استقلال ندارند و هیچ دستوری را که خدا به ایشان تحمیل کند تحریف نمی کنند و کم و زیادش نمی سازند ، همچنان که فرمود:

« لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون!»(۶/تحریم)

۳- صفت سوم اینکه: ملائکه با همه کثرتی که دارند، دارای مراتب مختلفی از

نظر بلندی و پایینی هستند بعضی ما فوق بعضی دیگر و جمعی نسبت به ما دون خود آمرند و آن دیگران مامور و مطیع آنان و آنکه آمر است به امر خدا امر می کند و حامل امر خدا به سوی مامورین است و مامورین هم به دستور خدا مطیع آمرند ، در نتیجه ملائکه به هیچ وجه از ناحیه خود اختیاری ندارند ، همچنان که قرآن کریم فرموده:

« و ما منا الا له مقام معلوم!»(۱۶۴/صافات)و نیز فرموده:

« مطاع ثم امین!»(۲۱/تکویر) و نیز فرموده:

« قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق!» (۲۳/سبا)

۴- صفت چهارم اینکه : ملائکه از آن جا که هر چه می کنند به امر خدا می کنند ، هرگز شکست نمی خورند ، به شهادت اینکه فرموده:

« و ما کان الله لیعجزه من شی ء فی السموات و لا فی الأرض!»(۴۴/فاطر)

و از سوی دیگر فرموده:

« و الله غالب علی امره!» (۲۱/یوسف)و نیز فرموده:

« ان الله بالغ امره!»(۳/طلاق)

از این جا روشن می شود ملائکه موجوداتی هستند که در وجودشان منزه از ماده جسمانی اند ، چون ماده جسمانی در معرض زوال و فساد و تغییر است و نیز کمال در ماده ، تدریجی است ، از مبدأ سیر و حرکت می کند تا به تدریج به غایت کمال برسد و چه بسا در بین راه به موانع و آفاتی برخورد کند و قبل از رسیدن به حد کمالش از بین برود ، ولی ملائکه این طور نیستند .

و نیز از این بیان روشن می شود اینکه در روایات ، سخن از صورت و شکل و هیاتهای جسمانی ملائکه رفته ، از باب تمثل است و خواسته اند بفرمایند : فلان فرشته طوری است که اگر اوصافش با طرحی نشان داده شود ، به این شکل درمی آید و به همین جهت انبیا و امامان ، فرشتگان را به آن صورت که برای آنان مجسم شدند ، توصیف کرده اند و گرنه ملائکه به صورت و شکل درنمی آیند .

آری فرق است بین تمثل و شکل گیری ، تمثل ملک به صورت انسان ، معنایش این است که ملک در ظرف ادراک آن کسی که وی را می بیند ، به صورت انسان درآید ، در حالی که بیرون از ظرف ادراک او ، واقعیت و خارجیت دیگری دارد و آن عبارت است از صورتی ملکی .

به خلاف تشـكل و تصور ، كه اگر ملك به صورت انسان ، متصور و به شكل او متشكل شود ، انسانى واقعى مى شود ، هم در ظرف ادراك بيننـده و هم در خارج آن ظرف و چنين ملكى هم در ذهن ملك است و هم در خارج، اين ممكن نيست و ما در تفسير

سوره مریم در المیزان گفتاری در معنای تمثل گذرانده ایم .

در آن جا گفته ایم که خدای سبحان این معنا را که ما برای تمثل کردیم تصدیق دارد و در داستان مسیح و مریم- که تفسیرش در همان جا گذشت،- می فرماید:

« فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سویا!»(۱۷/مریم)

و اما اینکه بر سر زبانها افتاده که می گویند : ملك جسمی است لطیف ، که به هر شکل درمی آید جز به شکل سگ و خوك و جن نیز جسمی است لطیف ، جز اینکه جن به هر شکلی درمی آید حتی شکل سگ و خوك مطلبی است که هیچ دلیلی بر آن نیست، نه از عقل و نه از نقل – نه نقل از کتاب و نه نقل از سنت معتبر – و اینکه بعضی ادعا کرده اند بر اینکه مسلمین بر این مطلب اجماع دارند ، علاوه بر اینکه چنین اجماعی در کار نیست ، هیچ دلیلی بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نیست !

(۱)

شرح ملائکه در سخن امیرالمؤمنین علی (ع)

امیر المؤمنین (ع) در باره خلقت ملائکه فرموده: خدایا ملائکه را بیافریدی، و در آسمانت جای دادی، ملائکه ای که نه در آنان سستی هست و نه غفلت و نه در ایشان معصیتی مفهوم دارد. آری آنها داناترین خلق تو به تو هستند و ترسنده ترین خلق تو از تواند، و مقرب ترین خلق تو به تواند و عامل ترین خلق تو به فرمان تواند، نه خواب بر دیدگان ایشان مسلط می شود و نه سهو عقول و نه خستگی بدنها، ایشان نه در پشت پدران جای می گیرند و نه در رحم مادران و نه خلقتشان از ماء مهین است، بلکه تو ای خدا ایشان را به نوعی دیگر ایجاد کرده ای و در آسمانهایت منزل دادی و با جای دادنت در جوار خود اکرامشان کرده ای و بر وحی خود امین ساختی و آفات را از ایشان دور کردی و از بلاها محافظتشان فرمودی و از گناهان پاکشان ساختی، اگر قوت تو نبود خود قوی نمی شدند و اگر تثبیت تو نبود خودشان ثابت قدم نمی گشتند و اگر رحمت تو نبود اطاعت تو نمی کردند و اگر تو نبودی آنها هم نبودند، لیکن اگر آنها که این همه نزد تو مقام دارند و تو را اطاعت می کنند و نزدت دارای منزلتند و غفلتشان از امر تو اندك است، آنچه را که از تو بر ایشان پوشیده مانده مشاهده می کردند و آن عظمت را که تا کنون از تو پی نبرده اند پی می بردند، قطعا عبادت و عمل خود را کوچك می شمردند و نفس خود را به ملامت می گرفتند و می دانستند که تو را آن طور که باید عبادت نکردند. منزهی تو که خالقی و معبودی، چقدر رفتارت با مخلوقاتت نیکو است!

(۲)

شرح ملائکه خدا در صحیفه سجادیه

١- الميزان ج : ١٧ ص : ١٢
٢- الميزان، ج ١٧، ص: ٨

از صحیفه سجادیه حکایت شده که امام سجاد علیه السلام در یکی از دعاهایش - که در باره حاملان عرش خدا و هر که فرشته مقرب اوست - چنین گفته:

- بار الها ! بر حاملان عرشت درود فرست ، که هرگز از تسبیح تو خسته نمی شوند و از تقدیست به تنگ نمی آیند و از عبادت تو به ستوه نمی آیند ، هرگز کوتاهی کردن در انجام وظیفه را بر جدیت بر امر تو ترجیح نمی دهند و از وله و عشق ورزیدن به تو غافل نمی شوند. به اسرافیل که صاحب صور شاخص است ، آن که همواره در انتظار فرمان توست ، تا با دمیدن در آن ، خفتگان در قبور و گروگانهای گور را بیدار کند! به میکائیل ، آن فرشته آبرومند در درگاهت که از اطاعتت مکانی رفیع یافته! به جبرائیل که امین بر وحی توست و فرمانش در آسمانهایت نافذ است و نزد تو مکانی دارد و مقرب درگاه توست! و به روح، که او بر ملائکه حجابهاست و او از امر توست! بار الها ! هم بر ایشان درود بفرست و هم بر ملائکه پایین تر از آنان، آنها که ساکنان آسمانهای تو و اهل امانت بر رسالتت هستند، آنهایی که دایم در عبادت بودن خسته شان نمی کند و از غلبه خواب و خستگی سست نمی شوند ، شهوتها از تسبیح تو بازشان نمی دارد و سهو غفلتها از تعظیم تو غافلشان نمی کند، آنها که از عظمت تو دیدگانی افتاده و خاشع دارند و هرگز جرأت سربلند کردن و به تو نگریستن نمی کنند ، آنها که چانه هایشان(از شدت خضوع) پایین افتاده و رغبتشان در آنچه نزد تو سراغ دارند طولانی و یادشان از نعمت های تو دائمی است ، در برابر عظمت تو و جلال کبریائیت متواضعند و آنهایی که چون جهنم را می بینند ، که بر اهل معصیت ، زبانه می کشد ، می گویند: خدایا تو منزهی ، و ما آن طور که باید عبادتت نکردیم!

پروردگارا ! پس درود بفرست بر ایشان و بر روحانیان از فرشتگان و مقربین درگاهت و حاملان غیب به سوی رسولانت و آنها که بر وحیت امین تو شدند و دسته های مختلف از فرشتگانت، که تو آنان را به خودت اختصاص دادی و با تقدیست، از طعام و نوشیدنیها بی نیازشان کردی و در باطن طبقات آسمانهایت جای دادی و آنها که در اطراف آسمانهایت قرار دارند، تا روزی که فرمانت صادر شود، بساط خلقتت را برچینند .

و آنها که خزانه دار باران و رانندگان ابرند، آن فرشته ای که به خاطر صدای زجر او صدای ناله رعدها شنیده می شود ، آنان که برف و تگرگ را مشایعت نموده با دانه های باران در هنگام نزول فرود می آیند ، آنها که قوام خزینه های باد به وجود ایشان است ، آنها که موکل بر کوهها هستند تا فرو نریزند، آنها که تو ، وزن آبها و کِیل آبی که بارانهای

مفید و مضـر مشـتمل بر آنند ، به ایشان شـناساندی و آن فرشتگان که رسولان تو به سوی اهل زمین هستند که یا بلایی مکروه می آورند و یا رخایی محبوب!

سفیران کرام برره ، حافظان کرام نویسـنده ، ملک الموت و کارکنانش ، منکر و نکیر و مبشـر و بشـیر ، رؤمان که بازپرس قبور است ، طواف کننـدگان بیت معمور ، مالک دوزخ و خازنان آن ، رضوان بهشت و پرده داران آن ، آن فرشـتگانی که آنچه تو دسـتور می دهی بـدون عصـیان فرمان می برنـد! آنهایی که به اهل بهشت می گویند: سـلام علیکم! این بهشت به خاطر صبری است که کردیـد و چه نیک است پایان خوب این سـرا ! و زبانیه که وقتی دسـتور می رسـد کفار را بگیرید و ببندید و به سوی دوزخ بکشـید به سرعت می شتابند و مهلتشان نمی دهند ، خدایا به همه اینها که به ذکر نامشان ملهم شدیم ، درود فرست ، هر چنـد که مـا به مکـان و منزلت یـک یـک آنها در درگاه تو آشـنا نیستیم و نمی دانیم به چه کاری موکلنـد، و به ساکنان هوا و زمین و آب و هر کس از ایشان که موکل بر خلقند!

بـار الهـا ! بر همه شـان درود بفرست ، در آن روز که هر کسـی وقتی می آیـد یک سائق با او هست و یک گواه ، بر همه شان درودی بفرست که کرامتی بر کرامتشان و طهارتی بر طهارتشان بیفزاید ...!

(۱)

بحثی در: شناخت ملائکه، و وظایف و کارکرد آنها

« بِسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ! الحَمْدُ للَّهِ فَاطِرِ السمَوَتِ وَ الأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَئکَهِ رُسلاً أُولی أَجْنِحَهٍ مَّثْنی وَ ثُلَث وَ رُبَعَ یَزِیدُ فی الخَلْقِ مَا یَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلی کلّ ِ شیْ ءٍ قَدِیرٌ!»

« به نـام خـدای رحمـان و رحیم! همه حمـدها مخصوص خـدا است که آسـمانها و زمین را ایجاد کرد و فرشـتگان را رسولانی بالدار کرد دو باله و سه باله و چهار باله و او هر چه بخواهد در خلقت اضافه می کند که او بر هر چیزی تواناست!» (۱/فاطر)

ملائکه موجوداتی هسـتند مخلوق خدا و واسطه هایی بین او و بین عالم مشهود، که آنان را موکل بر امور عالم تکوین و تشریع کرده است. بنـدگان محترمی هسـتند که هرگز خـدا را در هر صورتی که به ایشان فرمان بدهـد نافرمانی نمی کنند و به هر چه مامور شوند انجام می دهند!

بنا بر این، جمله « جاعل الملئکه رسلا!» اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه تمام

۱- المیزان ج : ۱۷ ص : ۹

ملائکه رسولان و واسطه هایی بین خدا و بین خلق هستند، تا اوامر تکوینی و تشریعی او را انجام دهند و دیگر وجهی ندارد که ما کلمه رسل را که در آیه است اختصاص دهیم به آن ملائکه ای که بر انبیاء نازل می شدند . با اینکه قرآن کلمه رسل را بر ملائکه ای که واسطه وحی نبودند نیز اطلاق کرده ، از آن جمله فرموده:

« حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا!» (۶۱/انعام)و نیز فرموده:

« ان رسلنا یکتبون ما تمکرون!»(۲۱/یونس) و نیز فرموده:

« و لما جاءت رسلنا ابراهیم بالبشری قالوا انا مهلکوا اهل هذه القریه !» (۳۱/عنکبوت)

کلمه جناح (بال) در پرندگان به منزله دست انسان است و پرندگان به وسیله آن پرواز می کنند و به فضا می روند و برمی گردند و از جایی به جای دیگر نقل مکان می کنند .

وجود فرشتگان نیز مجهز به چیزی است که می توانند با آن کاری را بکنند که پرندگان آن کار را با بال خود انجام می دهند، یعنی ملائکه هم مجهز به چیزی هستند که با آن از آسمان به زمین و از زمین به آسمان می روند و از جایی به جای دیگر که مامور باشند می روند ، قرآن نام آن چیز را جناح (بال) گذاشته و این نامگذاری مستلزم آن نیست که بگوییم ملائکه دو بال نظیر بال پرندگان دارند ، که پوشیده از پر است، چون صرف اطلاق لفظ مستلزم آن جناح ، نیست ، همچنان که الفاظ دیگری نظیر جناح نیز مستلزم معانی معهود نمی باشد مثلا ، وقتی کلمه عرش و کرسی و لوح و قلم و امثال آن را در باره خدای تعالی اطلاق می کنیم ، نمی گوییم عرش آنها و کرسی و لوح و قلمش نظیر کرسی و لوح و قلم ماست ، بله این مقدار را از لفظ جناح می فهمیم که : نتیجه ای را که پرندگان از بالهای خود می گیرند ، ملائکه هم آن نتیجه را می گیرند و اما اینکه چطور آن نتیجه را می گیرند از لفظ جناح نمی توان به دست آورد .

جمله:« اولی اجنحه مثنی و ثلث و رباع!» صفت ملائکه است و کلمه مثنی و ثلاث و کلمه رباع هر سه الفاظی هستند که بر تکرار عدد دلالت دارند ، یعنی کلمه مثنی به معنای دو تا دو تا است و کلمه ثلاث به معنای سه تا سه تا و کلمه رباع به معنای چهار تا چهار تا است. گویا فرموده خداوند بعضی از فرشتگان را ، دو بال داده و بعضی را سه بال و بعضی را چهار بال. جمله :« یزید فی الخلق ما یشاء!» بر حسب سیاق ، خالی از اشاره به این نکته نیست که بعضی از ملائکه بیش از چهار بال هم دارند .

(۱)

مقدمه تفسیری درباره:نقش ملائکه در تدبیر امور عالم

۱- المیزان ج : ۱۷ ص : ۶

« بِسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ!»

« وَ النَّزِعَتِ غَرْقاً!»

« وَ النَّشِطتِ نَشطاً !»

« وَ السبِحَتِ سبْحاً!»

« فَالسبِقَتِ سبْقاً!»

« فَالْمُدَبِّرَتِ أَمْراً !»

« به نام خداوند بخشنده مهربان!»

« به فرشتگانی سوگند که ارواح مجرمان را به شدت از بدنهایشان بر می کشند!»

« و فرشتگانی که ارواح مؤمنان را با مدارا و نشاط جدا می سازند!»

« و سوگند به فرشتگانی که در سراسر عالم شناورند!»

« پس به خاطر زودتر به ماموریت رسیدن از یکدیگر سبقت می گیرند!»

« و سپس به آنهایی سوگند که امور را تدبیر می کنند!» (۱تا۵/نازعات)

آنچه در این آیات بدان سوگند یاد شده با صفاتی که ملائکه در امتثالشان نسبت به اوامر صادره از ساحت مقدس الهی که مربوط به تدبیر امور عالم ماده نسبت به ایشان می باشد و سپس قیامشان به تدبیر امور به اذن خدای تعالی ، قابل انطباق است.

و آیات مذکور از نظر سیاق شدیدا شبیه به آیات آغاز سوره صافات است ، که می فرماید:

« و الصافات صفا! فالزاجرات زجرا! فالتالیات ذکرا...!»(۱تا۳/صافات)

و نیز بسیار شباهت دارد به آیات اول سوره مرسلات که می فرماید:

« والمرسلات عرفا! فالعاصفات عصفا! والناشرات نشرا! فالفارقات فرقا! فالملقیات ذکرا!»(۱تا۵/مرسلات)

که ملائکه را در امتثال اوامر الهی توصیف می کند ، چیزی که هست آن آیات تنها ملائکه وحی را توصیف می کرد و آیات ابتدای این سوره مطلق ملائکه را در تدبیر امور عالم توصیف می نماید .

از اینکه بگـذریم در بین این آیات پنجگانه آن صـفتی که در انطباقش با ملائکه روشن تر از دیگران است صـفت« فالمـدبرات أمرا!» است، که در آن مسـاله تـدبیر بـدون قیـد و بطور مطلق آمـده است، پس مراد از آن تـدبیر همه عالم است و کلمه أمرا یا تمیز است

و یـا مفعول به برای کلمه مـدبرات و از سوی دیگر مطلق تـدبیر هم کـار مطلق ملائکه است ، پس قهرا مراد از مـدبرات ، مطلق ملائکه خواهد بود.

و از آنجایی که در آغاز آیه« فالمـدبرات امرا!» فاء تفریع در آمده می رساند که مضـمون این آیه نتیجه آیه« فالسابقات سـبقا!» اسـت و از آنجـا کـه آیـه« فالسابقـات ...!» هم بـا فـاء تفریـع آغـاز شـده ، می رسانـد که مضـمون آن نـتیجه ای است از آیه« و السابحات سـبحا!» لذا نتیجه گرفته می شود که تدبیر، فرع بر سبق؛ سبق فرع بر سبح است! و این به ما می فهماند که سنخیتی در معـانی منظور نظر آیـات سه گـانه است ، پس مـدلول این سه آیه این است که: ملا‌ئکه تـدبیر أمر می کننـد ، اما بعـد از آنکه بسوی آن سبقت جسته باشند و به سوی آن سبقت می جویند، اما بعد از آنکه هنگام نزول به سوی آن سرعت گرفته باشند!

پس نتیجه می گیریم مراد از سابحـات و سابقـات و مـدبرات ، همـان ملائکه هسـتند به اعتبار نزولشان بسوی تـدبیری که بـدان مامور شده اند .

پس آیات سه گانه همان معنایی را می رساند که آیه زیر در مقام افاده آن می فرماید:

« له معقبات من بین یدیه و من خلفه یحفظونه من امر الله!»(۱۱/رعد)

پس ملائکه با همه اشـیاء سـر و کار دارند ، با اینکه همه اشیاء در احاطه اسـباب است و اسـباب در وجود و عدم و بقاء و زوال اشـیاء و در اختلاف احوال آنها با یکـدیگر نزاع دارنـد ، پس آنچه خدای تعالی در باره آن موجود حکم کرده و آن قضائی را که خداوند در باره آن موجود مقرر داشـته ، همان قضائی است که فرشـته مامور به تدبیر آن موجود ، بسوی آن می شتابد و به مسؤولیـتی کـه به عهـده اش واگـذار شـده می پردازد ، و در پرداختن به آن از دیگران سـبقت می گیرد و سـببی را که مطـابق قضای الهی است تمام نموده ، در نتیجه آنچه را خدا اراده کرده واقع می شود- (دقت فرمایید!)

و اما وقتی منظور از آیات سه گانه اشاره به سـرعت گرفتن ملائکه باشـد در نازل شـدن برای انجام آنچه بدان مامور شده اند و سبقت گرفتن به آن و تدبیر امر آن ، بناچار باید دو آیه دیگر یعنی:« و النازعات غرقا! و الناشـطات نشـطا!» را هم حمل کنیم بر انتزاع و خروجشـان از موقف و مرتبه خطـاب به موقف و مرتبه انجـام ماموریت ، پس « نزع ملائکه بطور غرق،» عبارت است از اینکه شـروع به نزول به طرف هـدف کننـد ، آن هم نزول به شـدت و جـدیت و « نشـط ملا‌ئکه» عبارت است از خروجشان از موقفی که دارند به طرف آن هدف ، همچنان که « سبح» آنان عبارت است از شتافتن و سرعت گرفتن بعد از خروج و به دنبال آن سبقت گرفته و امر آن موجود را به اذن خدا تدبیر می کنند!

بنا بر بیانی که گـذشت آیات پنجگانه ، سوگنـد به وظیفه ای است که ملائکه دارند و وضـعی که در هنگام انجام ماموریت به خود می گیرنـد! از آن لحظه ای که شـروع به نزول نموده تـا آخرین وضـعی که در تـدبیر امری از امور عـالم ماده به خود می گیرند .

در این آیات اشاره است به نظمی که تدبیر ملکوتی در هنگام حدوث حوادث دارد ، همچنان که آیات بعدی می فرماید:« هل اتیک ...؟»(۲۴/ذاریات) اشاره است به تدبیر ربوبی که در این عالم ظاهر می شود .

و در تدبیر ملکوتی حجتی است بر مساله جزاء و بعث ، همچنان که تدبیر امور دنیای مشهود نیز حجتی است بر آن.

این بود آنچه با تدبر در سیاق آیات کریمه به دست می آید و روایات هم تا حدودی آن را تایید می کنند.

(۱)

گفتاری پیرامون:واسطه بودن ملائکه در تدبیر

بطوری که از آیات قرآن کریم اسـتفاده می شود فرشـتگان در ابداء موجودات از ناحیه خدای تعالی و برگشتن آنها به سوی او ، بین خدا و خلق واسطه هستند ، به این معنا که اسبابی هستند برای حدوث حوادث ، مافوق اسباب مادی و جاری در عالم ماده که البته کاربردشـان تـا وقتی است که مرگ نرسـیده و موجود به نشـاه دیگر منتقـل نشـده است ، چون بعـد از مرگ و انتقال ، دیگر اسباب مادی سببیتی ندارند .

امـا وساطت ملائکه در مساله عود ، یعنی حال ظهور نشانه های مرگ و قبض روح و اجراء سؤال و ثواب و عـذاب قبر و سـپس میرانـدن تمـام انسانهـا در نفخه صور ، زنـده کردن آنـان در نفخه دوم ، محشور کردن آنـان ، دادن نامه اعمال ، وضع میزانها ، رسـیدگی به حسـاب و سوق به سوی بهشت و دوزخ ، که بسـیار واضـح است و آیـات دال بر این وسـاطت بسـیار زیاد است و احتیاجی به ایراد آنها نیست ، روایات وارده در این مسائل از ناحیه رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم و ائمه اهل بیت علیهم السلام هم بیش از آن است که به شمار آید .

و همچنین وساطت ملائکه در مرحله تشریع دین یعنی نازل شدن ، آوردن وحی، دفع شیطانها از مداخله در آن ، پشت گرمی و یاری دادن به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و نیز تایید مؤمنین ، پاک کردن آنان از راه استغفار ، طلب مغفرت

۱- المیزان ج : ۲۰ ص : ۲۹۱

کردن از خدا برای آنان ، جای تردید و بحث نیست .

و اما دلیل وساطت آنان در تدبیر امور این عالم ، با اینکه هر امری برای خود سببی مادی دارد ، همین آیات اول سوره مورد بحث است ، که بطور مطلق ملائکه را نازعات و ناشطات و سابحات و سابقات و مدبرات خوانده که بیانش گذشت.

و همچنین دلیل دیگرش آیه زیر است ، که می فرماید:

« جاعل الملائکه رسلا اولی اجنحه مثنی و ثلاث و رباع !»(۱/فاطر)

که از آن به خاطر مطلق بودنش فهمیده می شود که ملائکه خلق شده اند برای اینکه واسطه باشند میان خدا و خلق ، و برای انفاذ امر او فرستاده می شوند ، همان امری که در آیه:

« بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون!» (۲۶و۲۷/انبیا)و آیه:

« یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون!»(۵۰/نحل)

از آن سخن گفته است که توضیح بیشترش در تفسیر آیه سوره فاطر در المیزان آمده است و گفتیم که بال قرار دادن برای ملائکه اشاره به همین وساطت است .

پس ملائکه جز وساطت بین خدای تعالی و بین خلق او و انفاذ دستورات او در بین خلق ، وظیفه و کاری ندارند و این بر اساس تصادف و اتفاق نیست ، که مثلا خدای تعالی گاهی اوامر خود را به دست ایشان جاری سازد و گاهی مثل همان امر را بدون وساطت ملائکه خودش انجام دهد ، چون در سنت خدای تعالی نه اختلافی هست و نه تخلفی ، همچنان که فرمود:« ان ربی علی صراط مستقیم!»(۵۶/هود) و نیز فرموده:« فلن تجد لسنت الله تبدیلا ! و لن تجد لسنت الله تحویلا !»(۴۳/فاطر)

از جمله وساطت های ملائکه یکی این است که بعضی از آنان مقام بلندتری دارند و امر خدای تعالی را گرفته به پائین تر خود می رسانند و در تدبیر بعضی امور پائین تر خود را مامور می کنند و این در حقیقت توسطی است که متبوع و دارنده مقام بلندتر بین خدا و بین تابع و دارنده مقام پائین تر آن دارد ، مثل توسطی که ملك الموت در مساله قبض ارواح دارد و پائین تر خود را مامور به آن می کند و خدای تعالی از خود آنان حکایت کرده که گفته اند:

« و ما منا الا له مقام معلوم!» (۱۶۴/صافات)و نیز فرموده:

« مطاع ثم امین!»(۲۱/تکویر) و نیز فرموده:

« حتی اذا فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق!»(۲۳/سبا)

و اینکه خدای تعالی ملائکه را واسطه بین خدا و حوادث دانسته و یا به عبارتی ملائکه را اسبابی معرفی کرده که حوادث مستند به آنها است ، منافات با این معنا ندارد

که حوادث مستند به اسباب قریب و مادی نیز باشد ، برای اینکه این دو استناد و این دو جور سببیت در طول همند ، نه در عرض هم ، به این معنا که سبب قریب علت پیدایش حادثه است و سبب بعید علت پیدایش سبب قریب است .

همچنان که منافات ندارد که در عین اینکه حوادث را به آنان مستند می کنیم به خدای تعالی هم مستند بسازیم و بگوییم تنها سبب در عالم خدای تعالی است چون تنها رب عالم او است ، برای اینکه گفتیم سببیت طولی است نه عرضی ، و استناد حوادث به ملائکه چیزی زائد بر استناد آنها به اسباب طبیعی و قریبه اش ندارد و خدای تعالی استناد حوادث به اسباب طبیعی و ظاهریش را تصدیق کرده ، همانطور که استناد آن به ملائکه را قبول دارد .

و هیچ یک از اسباب در قبال خدای تعالی استقلال ندارند ، تا رابطه خدای تعالی با مسبب آن سبب قطع باشد و باعث شود که نتوانیم آن مسبب را مسبب خدای تعالی بدانیم ، همانطور که وثنیت پنداشته و گفته اند : خدای تعالی تدبیر امور عالم را به ملائکه مقرب واگذار کرده است.

آری توحید قرآنی استقلال از هر چیز را از هر جهت نفی کرده ، هیچ موجودی نه مالک خودش است و نه مالک نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشور خود، بنا بر این مثل موجودات در استنادشان به اسباب مترتب یکی بر دیگری ، از سبب قریب گرفته تا بعید و در انتها استنادشان به خدای سبحان تا حدودی و به وجهی بعید مثل کتابت است ، که انسان آن را با دست خود و با قلم انجام می دهد و این عمل یک استنادی به قلم و استناد دیگری به دست و استناد دیگری به انسان دارد ، که با دست و قلم کتابت را انجام داده و هر چند سبب مستقل و فاعل حقیقی این عمل خود آدمی است و لیکن این باعث نمی شود که ما نتوانیم آن را به دست و قلم نیز استناد دهیم ، هم می گوییم فلانی چقدر خوب می نویسد و هم می گوییم دست او چنین هنری از خود نشان می دهد و هم خود او می گوید : این قلم خوب می نویسد .

و نیز منافات ندارد که بنا به بیان گذشته ما ، ملائکه واسطه در تدبیر باشند و از سوی دیگر چنانچه از کلام خدای تعالی استفاده می شود بعضی از ملائکه و یا همه آنان دائما در حال عبادت و تسبیح و سجده باشند ، مانند آیه:

« و من عنده لا یستکبرون عن عبادته و لا یستحسرون! یسبحون اللیل و النهار لا یفترون!»(۱۹و۲۰/انبیا) و آیه:

« ان الذین عند ربک لا یستکبرون عن عبادته و یسبحونه و له یسجدون!» (۲۰۶/اعراف)

برای اینکه ممکن است ملائکه در حین انجام ماموریت خدای تعالی و تدبیر امور دنیا سجده و تسبیح را هم انجام بدهند ، همچنان که چه بسا این عدم منافات از آیه زیر استشمام می شود:

« و لله یسجد ما فی السموات و ما فی الأرض من دابه و الملائکه و هم لا یستکبرون!» (۴۹/نحل)

(۱)

گفتار در برتری انسان از ملائکه

« وَ لَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِی ءَادَمَ وَ حَمَلْنَهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَهُم مِّنَ الطیِّبَتِ وَ فَضلْنَهُمْ عَلی کَثِیرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیلاً!»

« و ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم ، و آنان را بر مرکبهای آبی و صحرائی سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه روزیشان کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتریشان دادیم ، آنهم چه برتری؟» (۷۰/اسری)

مسلمین اختلاف دارند در اینکه انسان و ملک کدامیک برترند ؟ قول معروف که به اشاعره هم منسوب شده این است که انسان افضل است ، و مراد ما از فضیلت انسان ، نه همه افراد انسانها است ، بلکه افراد مؤمن است ، زیرا حتی دو نفر هم اختلاف ندارند در اینکه عده ای از افراد انسان از چارپایان هم پست تر و گمراهترند و آنان عبارتند از منکران حق و لجوج ها که زیر بار حق نمی روند ، بنا بر این چگونه ممکن است که چنین جانورانی از ملائکه مقرب تر باشند ؟ .

دلیل کسانی که گفته اند انسان از ملک برتر است ، یکی همین آیه شریفه است که البته کلمه کثیر را به معنای جمیع گرفته اند ، دلیل دیگرشان روایاتی است که می گوید مؤمن نزد خدا گرامی تر از ملائکه است .

و این رأی از مذهب شیعه نیز معروف است و چه بسا این استدلال را هم بکنند که ملائکه مطبوع بر اطاعت خدایند و اطاعت طبیعت و فطری آنها است ، اصلا قادر بر معصیت نیستند ، به خلاف انسان که هم می تواند اطاعت کند و هم مخالفت و سازمان وجودش را هم دو قسم نیرو تشکیل می دهد یکی نیروهای شیطانی و دیگری رحمانی ، یکی عقل و یکی شهوت و غضب .

پس انسان مؤمنی که با نفس خود جهاد نموده ، با آنکه می تواند معصیت کند خودداری نموده ، در عوض خدای را اطاعت می کند از ملائکه افضل است .

۱- المیزان ج : ۲۰ ص : ۲۹۷

ولی با همه این حرفها افضلیت انسان به آن معنائی که گذشت در میان شیعه و اشاعره اتفاقی نیست و از اشاعره کسانی هستند که قائل به افضلیت ملك شده اند ، مانند زجاج و به ابن عباس هم نسبت داده اند .

بعضی دیگر از ایشان قائل شده اند به افضلیت پیغمبران - بطور مطلق - از سایر موجودات و بعد از این سلسله فرستادگان از ملائکه بر سایر ملائکه و بر سایر افراد بشر و سپس افضلیت تمامی ملائکه بر تمامی بشر .

بعضی دیگر از ایشان قائلند به برتری کروبین از ملائکه بطور مطلق ، آنگاه برجستگان بشر ، سپس عموم ملائکه از عموم بشر ، که امام فخر رازی این قول را اختیار کرده و به غزالی هم نسبت داده است .

و اما معتزله معتقد شده اند به افضلیت ملائکه از بشر و استدلال کرده اند به ظاهر آیه:« و لقد کرمنا بنی آدم - تا آنجا که می فرماید - و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا !»(۷۰/اسری)که تقریب استدلالشان در تفسیر آیه در المیزان آمده است.

زمخشری به کسانی که قائل به افضلیت انسان از ملك شده اند خیلی بدگوئی کرده و در ذیل جمله و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا گفته است : مراد از کثیر آنطور که اینان پنداشته اند جمیع نیست ، بلکه موجودات غیر ملائکه است و همین فضیلت برای بنی آدم بس است که ما فوقشان ملائکه است و غیر از این موجودات شریف و مقرب درگاه خدا ما فوق دیگری ندارند .

و عجب از جبری مذهبان است که چطور در هر مساله ای عکس وفاق را رفته اند و آنقدر در لجاجت پیش رفته اند که به خود جرأت دهند توهین بزرگی را مرتکب شده و انسان را بر ملائکه برتری دهند ، با اینکه بارها از قرآن کریم شنیدند که تا چه حدی ملائکه خود را احترام فرموده و تا چه اندازه به احترام نام ایشان را برده و با اینکه می دانند ملائکه چه اندازه به ساحت قدس خدا نزدیکند و چطور خداوند ایشان را نسبت به انبیاء مانند انبیاء نسبت به سایر مردم قرار داده آنگاه از فرط تعصب کارشان بدینجا کشید که حرفهائی و اخباری سر هم کنند و ببافند ، مثلا نقل کنند که ملائکه گفته اند : پروردگارا تو دنیا را به بنی آدم دادی ، در آن دنیا می خورند ، لذت می برند ولی ما را از آن لذت ها محروم ساختی حال از آخرت به ما بده ، خدای تعالی هم در جواب فرموده به عزت و جلال خودم هیچوقت این کار را نمی کنم و شما را که با امر کن خلق کرده ام در مقابل ذریه کسی که او را به دست خود آفریده ام قرار نمی دهم و آنگاه از ابی هریره روایت کرده اند که گفته است : مؤمن گرامی تر است از ملائکه ای که نزد اویند .

و نیز از ایشان تعجب است که کلمه کثیر را به معنای جمیع گرفته و گویا ذوق سلیم را

از دست داده و زشتی گفتار خود را حس نمی کنند و نمی فهمند که گفتن « و فضلناهم علی جمیع ممن خلقنا !» (۷۰/اسرا)چقدر رکیک و زشت است(زیرا با بودن جمیع دیگر جائی برای حرف من باقی نمی ماند!) و همین رسوائی برای ایشان بس است اگر بفهمند .

شما ببینید برای به کرسی نشاندن حرفی غلط و در دشمنی ملائکه چه تمحلات و تشبثاتی نموده و چه تاویل های بعیدی مرتکب می شوند ! گویا که اینها از دودمان قوم لوط باشند و چون جبرئیل قوم لوط را نابود کرده حالا دارند تلافی در می آورند و به هیچ وجه آن داغ از دلهایشان برون نمی رود .

روایتی که نقل کرده که ملائکه از خدا خواستند در مقابل دنیائی که به بنی آدم اختصاص داده آخرت را هم به ایشان اختصاص دهد ، روایتی است که از ابن عمرو انس بن مالك و زید بن اسلم و جابر بن عبد الله انصاری از رسول خدا روایت شده و در روایت آخری آمده که وقتی خداوند آدم و ذریه او را خلق کرد ملائکه گفتند : پروردگارا اینها را خلق کردی و همه گونه وسائل لذت مانند خوردن ، آشامیدن و نکاح کردن و بر اسب سوار شدن برایشان فراهم نمودی ، حال که چنین کردی پس دنیا را به ایشان بده و آخرت را به ما فرشتگان واگذار ، خدای تعالی فرمود : من هرگز کسی را که با دو دست خود خلقش کرده ام با کسی که با یک کلمه کن او را آفریدم برابر نمی کنم .

صرفنظر از این که اصل مضمون روایت درست نیست ، زیرا در این روایت خوردن و آشامیدن و ازدواج کردن و امثال آن را لذت و کمال خوانده در حالی که این کارها در آدمی به منظور استکمال و بقاء انجام می گیرد و ملائکه بدون این اعمال آن را دارند ، یعنی ملائکه از ابتداء وجود آن کمالاتی را که بنی آدم با به کار بردن قوای مادی خود و اعمال خسته کننده اش به دست می آورد واجد است(او بدون خوردن سیر است و بدون تلاش جهت خریدن و دوختن لباس دارد،) ولی انسان مجبور است نظام جاری در عالم ماده را بپذیرد ، بنا بر این چگونه ممکن است که بگوئیم ملائکه از خدا چنین چیزهائی را خواسته اند ، آری محال است چیزی را مسئلت و درخواست کنند که دارای آن هستند و نسبت به اموری حرص به خرج دهند که از آن محروم نیستند .

نظیر این اشکال به استدلال قبلیشان وارد است که برای اثبات افضلیت انسان از ملك ، کرده و می گفتند : وجود انسان مرکب است از قوائی که او را به اطاعت می خواند و هم از قوائی که او را به معصیت می کشاند و اگر اطاعت را بر معصیت ترجیح داده و به سوی اسلام و عبودیت گرایش پیدا کند ارزش اطاعت او را از اطاعت ملائکه بیشتر است ، چون اطاعت ، فطری ملائکه و ترک معصیت نیز از فطریات او است ، پس بنی آدم بیشتر از ملائکه می تواند به خدا تقرب جوید و ثواب و اجر بیشتری کسب کند .

و این حرف پایه و اساسش یک اصل عقلائی است که در جامعه بشری معتبر شمرده شده و آن این است که اطاعتی که امتثال امر مولوی و یا نهی مولوی باشد از معصیت بهتر است ، اطاعت باعث استحقاق اجر و معصیت موجب استحقاق عقاب است و اما اجر و ثواب هر وقت که مورد استحقاق قرار گرفت وقتی اثر خود را می کند که انسان مخاطب به آن تکلیف ، در شرائطی باشد که هم بتواند اطاعت کند و هم بتواند نکند فعل و ترک برایش مساوی باشد و اما اگر مساوی الطرفین نبود مثلا مخاطب ، به اطاعت نزدیک بود تا به معصیت و یا به عکس ، حکم تفاوت می کند ، مثلا در تکلیف اجتناب از زنا یک مرد عنین و یا پیرمرد فرتوت که تحصیل مقدمات چنین کاری برایش دشوار است ، با یک جوان قوی که اکثر موانع از پیش پایش برداشته و جز ترس از خدا هیچ مانعی ندارد مساوی نیستند ، اگر آن عنین زنا نکرد نمی گوئیم اطاعت کرده ولی اگر آن پیر فرتوت زنا نکرد می گوئیم اطاعت کرده و اگر آن جوان نکرد می گوئیم اطاعت بیشتری کرده و بر همین قیاس سایر تکالیف را حساب می کنند .

و در ملائکه چون می بینیم راهی به سوی معصیت ندارند ، نه غریزه شهوت و غضب دارند و نه چون انسان دچار هوای نفس می شوند ، اگر این ملائکه خطابهای مولوی خدا را اطاعت کنند اطاعتشان نظیر زنا نکردن عنین و یا زنا نکردن پیر فرتوت است ، بنا بر این انسان که مجهز به وسائل گناه هست ولی گناه نمی کند از ملائکه برتر است .

این آن تقریبی و آن حسابی است که در جامعه بشری اعتبار شده ، ولی اشکالش این است که اگر این حرف تمام باشد باید اطاعت ملائکه اصلا ارزشی نداشته باشد ، چون بنا بر این نمی توانند گناه بکنند و مانند آدمیان ، کردن و نکردن یک عمل برایشان یکسان نیست ، بنا بر این هیچ شرافت ذاتی و ارزش جوهری ندارند ، زیرا اطاعتی اجر و شرافت دارد که نافرمانیش هم ممکن باشد و در حقیقت انقیاد ذاتی که هیچ وقت از ذات تخلف نمی کند اطاعت حقیقی نیست و اگر هم اطاعتش بنامیم مجازی است .

و اگر این حرف درست باشد دیگر علتی ندارد که ملائکه مقرب درگاه خدا باشند و یا اطاعتشان ارزش داشته و باعث مقام و منزلتشان شود .

و حال آنکه می بینیم خدای سبحان ملائکه را دارای مقام قرب و زلفی دانسته و ایشان را در حظائر قدس و منازل انس جای داده خزینه های اسرار خود و حاملین امر و واسطه های میان خود و خلقش قرار داده و آیا این همه مقام و منزلت ها صرف گزاف و بدون شایستگی در خود ملائکه بوده ؟ .

چطور ممکن است چنین سخنی را در باره ملائکه گفت ؟ و حال آنکه خدای تعالی در کتابش ایشان را ثنا گفته ، یکجا فرموده است:

« بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون!»(۲۶و۲۷/انبیا) و نیز فرموده:

« لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون!»(۶/تحریم)

به طوری که ملاحظه می کنید ذات ایشان را گرامی داشته است ، بدون اینکه مقید به قیدی کرده باشد و اطاعتشان را و معصیت نکردنشان را مدح نموده است(پس معلوم می شود نسبت به هر امری از اوامر خدائی هم قدرت اطاعت دارند و هم قدرت معصیت!)

و نیز در مدح عبادت و تذلل در برابر پروردگارشان فرموده:

« و هم من خشیته مشفقون!»(۲۸/انبیا) و نیز فرموده:

« فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ هُمْ لا يَسْأَمُون ! » (۳۸/فصلت) و نیز فرمود:

« و لا تکن من الغافلین ان الذین عند ربک لا یستکبرون عن عبادته و یسبحونه و له یسجدون!»(۲۰۵و۲۰۶/اعراف)

که پیغمبر گرامی خود را دستور می دهد خدای را یاد کند آنطور که ملائکه او را یاد می کنند و خدای را بندگی کند آنطور که فرشتگان عبادتش می کنند .

پس حق مطلب این است که صرف امکان فعل و ترک و اینکه انسان بطور مساوی به آن دو قدرت دارد ملاک اصلی فضیلت و بهتری اطاعت او نیست ، بلکه اطاعت بشر از این جهت افضل است که از صفای طینت و حسن سریره او کشف می کند ، به دلیل اینکه می بینیم عبادت و اطاعت کسی که می دانیم دارای خبث سریره و پلیدی نفس است هیچ قیمتی ندارد ، هر چند در تصفیه عمل و بذل منتهای قدرت نهایت درجه سعی را کرده باشد، مانند اطاعت منافق و آنها که دچار مرض درونی می باشند که عملشان نزد خدای سبحان حبط است و خداوند حسناتشان را از دیوان اعمالشان محو می کند ، پس ملاک ارزش و فضیلت اطاعت ، صفای نفس مطیع و جمال ذات او و خلوصش در عبودیت است و همین است که او را از معصیت به سوی اطاعت می کشاند و وادارش می سازد تا در راه خدا و اطاعت او و ترک معصیت او مشقت ها تحمل نموده در نتیجه عمل و اطاعتش ارزش و نفاست پیدا کند .

و بنا بر این ذات ملائکه که قوامش بر طهارت و کرامت است و اعمالش جز ذلت عبودیت و خلوص نیت حکمی ندارد از جنس و ذات انسان که با کدورت های هوا و تیرگی های غضب و شهوت مشوب و مکدر است افضل و شریف تر است ، آری کمتر اعمال انسانی از قضایای شرک و شامت نفس و دخالت طمع خالی است .

به همین جهت قوام ذات فرشتگان از قوام ذات انسان افضل و اعمال فرشته خالص تر و خدائی تر از اعمال انسان است ، اعمال فرشتگان همرنگ ذات آنان و اعمال آدمی همرنگ ذات او است و کمالی که انسان آن را برای ذات خود هدف قرار داده و در پرتو اطاعت خدا جستجویش می کند ، این کمال را ملائکه به بیانی که گذشت در ابتدای وجودشان دارا هستند .

البته این هم هست که ممکن است همین انسان که کمال ذاتی خود را به تدریج یا به سرعت و یا به کندی از راه به دست آوردن استعدادهای تازه کسب می کند در اثر آن استعدادهای حاصله به مقامی از قرب و به حدی از کمال برسد که مافوق حدی باشد که ملائکه با نور ذاتیش در ابتدای وجودش رسیده ، ظاهر کلام خدای تعالی هم این امکان را تایید می کند .

برای اینکه در داستان خلق کردن خلیفه برای زمین برتری انسان را برای ملائکه بیان کرده و فرمود : این موجود در تحمل علم به اسماء ، قدرتی دارد که شما ندارید ، او می تواند علم به تمامی اسماء را تحمل کند ، و همین تحمل مقامی است از کمال که مقام تسبیح ملائکه به حمد خدا و تقدیسشان به آن پایه نمی رسد و مقامی است که باطن انسان را از فساد و سفک دماء پاک می کند و لذا می بینیم که ملائکه به این قانع شدند همچنانکه فرمود:

« و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا ا تجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال انی اعلم ما لا تعلمون!»(۳۰/بقره)

و ما تفصیل بحث آن را در جلد اول المیزان گذراندیم.

و نیز داستان مامور شدن ملائکه به سجده کردن بر آدم و اینکه همه آنان وی را سجده کردند یادآور شده و می فرماید:

« فسجد الملائکه کلهم اجمعون!»(۳۰/حجر)

و ما در المیزان در تفسیر آیاتی که راجع به این داستان در سوره اعراف آمده روشن کردیم که سجده ملائکه بر آدم از باب خضوع ایشان در برابر مقام کمال انسانی بوده و آدم جنبه قبله را برای ایشان داشته ، وی با وجود خود ، انسانیت را در برابر ایشان مجسم نموده بود ، این بود آنچه که از ظاهر آیات مورد بحث و سایر آیاتی که آوردیم استفاده می شد و البته در روایات هم گوشه ها و اشاراتی که این معنا را تایید کند دیده می شود و چون این بحث غیر از جنبه قرآنیش جنبه عقلانی نیز دارد تفصیل آن را باید در مباحث عقلی جستجو کرد .

(۱)

در معرفی جن

گفتاری پیرامون: جن

١- الميزان ج : ١٣ ص : ٢٢١

« قُلْ أُوحِیَ إِلیَّ أَنَّهُ استَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الجِنّ ِ فَقَالُوا إِنَّا سمِعْنَا قُرْءَاناً عجَباً...!»

« بگو از راه وحی به من چنین رسیده که چند نفر از طایفه جن قرآن را شنیده و سپس به بقیه گفته اند : ما قرآنی عجیب شنیدیم!»

« قرآنی که به سوی رشد هدایت می کند و به همین جهت بدان ایمان آوردیم و هرگز احدی را شریک پروردگار خود نخواهیم گرفت!»(۱و۲/جن)

کلمه جن به معنای نوعی از مخلوقات خداست که از حواس ما مستورند و قرآن کریم وجود چنین موجوداتی را تصدیق کرده و در آن باره مطالبی بیان کرده:

اول اینکه : این نوع از مخلوقات قبل از نوع بشر خلق شده اند .

دوم اینکه : این نوع مخلوق از جنس آتش خلق شده اند ، همچنان که نوع بشر از جنس خاک خلق شده اند و در این باب فرموده:« و الجان خلقناهم من قبل من نار السموم!»(۲۷/حجر)

سوم اینکه : این نوع از مخلوقات مانند انسان زندگی و مرگ و قیامت دارند و در این باب فرموده:« اولئک الذین حق علیهم القول فی امم قد خلت من قبلهم من الجن و الانس!»(۱۸/احقاف)

چهارم اینکه : این نوع از جانداران مانند سایر جانداران نر و ماده و ازدواج و توالد و تکاثر دارند. در این باره فرموده:« و أنه کان رجال من الانس یعوذون برجال من الجن!»(۶/جن)

پنجم اینکه : این نوع مانند نوع بشر دارای شعور و اراده است و علاوه بر این ، کارهایی سریع و اعمالی شاقه را می توانند انجام دهند ، که از نوع بشر ساخته نیست ، همچنان که در آیات مربوطه به قصص سلیمان علیه السلام و اینکه جن مسخر آن جناب

بودند ، و نیز در قصه شهر سبا آمده است .

ششم اینکه : جن هم مانند انس مؤمن و کافر دارند ، بعضی صالح و بعضی دیگر فاسدند و در این باره آیات زیر را می خوانیم:

« و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون!»(۵۶/ذاریات)

« انا سمعنا قرانا عجبا یهدی الی الرشد فامنا به!»(۱و۲/جن)

« و انا منا المسلمون و منا القاسطون!»(۱۴/جن)

« و انا منا الصالحون!»(۱۱/جن)

« و قالوا یا قومنا انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسی مصدقا لما بین یدیه یهدی الی الحق و الی طریق مستقیم! یا قومنا أجیبوا داعی الله!»(۳۰و۳۱/احقاف) و آیات دیگری که به سایر خصوصیات جنیان اشاره می کند .

از کلام خدای تعالی استفاده می شود که ابلیس از طایفه جن بوده و دارای فرزندان و قبیله ای است ، چون در قرآن می خوانیم:« کان من الجن ففسق عن امر ربه!»(۵۰/کهف) و نیز می خوانیم: « افتتخذونه و ذریته أولیاء من دونی!»(۵۰/کهف) و نیز می خوانیم:

« انه یریکم هو و قبیله من حیث لا ترونهم!»(۲۷/اعراف)

(۱)

در معرفی شیطان

گفتاری در باره: شیطان

شیطان کیست و کارش چیست؟

۱- المیزان ج : ۲۰ ص : ۶۰

« وَ لَقَدْ خَلَقْنَكمْ ثُمَّ صوَّرْنَكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَئكَهِ اسجُدُوا لاَدَمَ فَسجَدُوا إِلا إِبْلِيس لَمْ يَكُن مِّنَ السجِدِينَ...!»

« شما را خلق کردیم آنگاه نقش بندیتان نمودیم، سپس به فرشتگان گفتیم که آدم را سجده کنید، همه سجده کردند مگر ابلیس که از سجده کنندگان نبود!»

« خداوند فرمود چه چیز مانع تو شد که وقتی به تو فرمان دادم سجده نکردی؟ گفت من از او بهترم ، مرا از آتش آفریده ای و او را از گل خلق کرده ای!»

« فرمود از آسمان فرود شو که در اینجا بزرگی و نخوت کردن حق تو نیست، برون شو که تو از حقیرانی!»

« گفت : مرا تا روزی که برانگیخته می شوند مهلت ده!»

« فرمود مهلت خواهی داشت!»

« شیطان گفت که چون تو مرا گمراه کردی من نیز بندگانت را از راه راست گمراه می گردانم!»

« آنگاه از جلو رو و از پشت سر و از طرف راست و چپ به آنان می تازم و بیشترشان را سپاسگزار نخواهی یافت!»

«گفت از آسمان بیرون شو! مذموم و مطرود! هر که از آنها از تو پیروی کند جهنم را از همه شما لبریز می کنم!»

«و ای آدم! تو و همسرت در این بهشت آرام گیرید و از هر جا خواستید بخورید و به این درخت نزدیک مشوید که از ستمگران می شوید!»

« شیطان وسوسه شان کرد تا عورت هایشان را که پنهان بود بر آنان نمودار کند و

گفت پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد مگر از بیم اینکه دو فرشته شوید و یا جاوید گردید!»

« و برای ایشان سوگند خورد که من خیرخواه شمایم!»

« پس با همین فریب سقوطشان داد و چون از آن درخت خوردند عورت هایشان در نظرشان نمودار شد و بنا کردند از برگ های بهشت به خودشان می چسبانیدند و پروردگارشان به ایشان بانگ زد: مگر من از این درخت منع تان نکردم و به شما نگفتم که شیطان دشمن آشکار شما است!»

« گفتند: پروردگارا ما به خویشتن ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و رحممان نکنی از زیانکاران خواهیم بود!»

« خدا گفت از بهشت فرود آیید که برخی با برخی دیگر مخالف و دشمنید و زمین تا هنگام معینی جایگاه شما است!»

« خدا گفت در آنجا زندگی می کنید و در آنجا می میرید و از آنجا بیرون آورده می شوید!» (۱۱تا ۲۵/اعراف)

موضوع ابلیس نزد ما امری مبتذل و پیش پا افتاده شده که اعتنایی به آن نداریم ، جز اینکه روزی چند بار او را لعنت کرده و از شرش به خدا پناه می بریم و بعضی افکار پریشان خود را به این جهت که از ناحیه او است تقبیح می کنیم .

و لیکن باید دانست که این موضوع موضوعی است بسیار قابل تامل و شایان دقت و بحث و متاسفانه تاکنون در صدد بر نیامده ایم که ببینیم قرآن کریم در باره حقیقت این موجود عجیب که در عین اینکه از حواس ما غایب است و تصرفات عجیبی در عالم انسانیت دارد چه می گوید و چرا نباید در صدد برآییم ؟ چرا در شناختن این دشمن خانگی و درونی خود بی اعتناییم؟ دشمنی که از روز پیدایش بشر تا روزی که بساط زندگیش برچیده می شود بلکه حتی پس از مردنش هم دست از گریبان او بر نمی دارد و تا در عذاب جاودانه دوزخش نیندازد آرام نمی گیرد .

آیا نباید فهمید این چه موجود عجیبی است که در عین اینکه همه حواسش جمع گمراه کردن یکی از ماها است و در همان ساعتی که مشغول گمراه کردن او است عینا به همان صورت و در همان وقت سرگرم گمراه ساختن همه بنی نوع بشر است؟ در عین اینکه از آشکار همه با خبر است از نهان آنان نیز اطلاع دارد ، حتی از نهفته ترین و پوشیده ترین افکاری که در زوایای ذهن و فکر آدمی جا دارد با خبر است .

و علاوه بر اینکه با خبر است مشغول دسیسه در آن و گمراه ساختن صاحب آن نیز هست .

آیا تعجب در این است که ما چنین بحثی را عنوان کردیم و یا در این است که چرا مفسرین تاکنون اسمی از آن نبرده اند؟

و اگر هم احیانا متعرض آن شده اند به پیروی از روشی که دانشمندان صدر اول اسلام داشته اند تنها متعرض اشکالاتی شده اند که مردم عوام در برخورد با آیات این داستان متوجه آن می شوند و در این چهار دیواری هر طایفه ای بر آنچه فهمیده استدلال و جنگ و جدال کرده و فهم طایفه دیگر را تخطئه نموده بر آن ایراد کرده و به شمارش اشکالات مربوط به داستان پرداخته است:

۱- چرا خداوند ابلیس را آفرید، او که می دانست وی چکاره است؟

۲-با اینکه ابلیس از جن بود چرا خداوند او را با ملائکه محشور و همنشین کرد؟

۳-با اینکه می دانست او اطاعتش نمی کند چرا امر به سجده اش کرد ؟

۴-چرا او را موفق به سجده نکرد و گمراهش نمود؟

۵-چرا بعد از آن نافرمانی او را هلاک نکرد ؟

۶-چرا تا روز قیامت مهلت داد ؟

۷-چرا او را مانند خون در سراسر وجود آدمی راه داده و بر او مسلطش کرده است ؟

۸-چرا به لشکریانی تاییدش نمود و بر همه جهات حیات انسانی او را مسلط نمود ؟

۹-چرا او را از نظر و احساس بشر پنهان کرد ؟

۱۰- چرا همه کمک ها را به او کرد و به آدمیان کمک نکرد ؟

۱۱-چرا اسرار خلقت بشر را از او پوشیده نداشت تا چنین به اغوای او طمع نبندد ؟

۱۲-با اینکه او دورترین و دشمن ترین مخلوقات بود چطور با خدا حرف زد و خداوند هم با او تکلم کرد ؟ آیا همانطور که بعضی ها گفته اند از راه معجزه بوده یا آثار و علایمی ایجاد کرده که ابلیس از دیدن آن آثار به مراد او پی برده ؟

۱۳-ورودش به بهشت از چه راهی بوده ؟

۱۴-چگونه ممکن است در بهشت که مکان قدس و طهارت است وسوسه و دروغ و گناه واقع شود ؟

۱۵–با اینکه حرفهایش مخالف گفتار خداوند بود چرا آدم آن را پذیرفت ؟

۱۶–و با اینکه خلود در دنیا مخالف با اعتقاد به معاد است چگونه طمع در خلود کرد ؟

۱۷–با اینکه آدم در زمره پیغمبران بود چطور ممکن است معصیت کرده باشد ؟

۱۸–با اینکه توبه کار مانند کسی است که گناه نکرده است چطور توبه آدم قبول شد و لیکن به مقامی که داشت بازنگشت ؟
و چگونه ... ؟ و چگونه ...؟

اهمال و کوتاهی مفسرین در این موضوع جدی و حقیقی و بی بند و باری آنها در اشکال و جواب به حدی رسید که در جواب از این اشکالات بعضی از آنان به خود جرأت دادند که بگویند مقصود از آدم در این داستان آدم نوعی است و داستان یک داستان خیالی محض است و یا بگویند مقصود از ابلیس قوه ای است که آدمی را به شر و فساد دعوت می کند و یا بگویند صدور فعل قبیح از خداوند جایز است و همه گناهان از ناحیه خود او است و او است که آنچه را خودش درست کرده خراب می کند و بطور کلی ، خوب آن چیزی است که او بخواهد و به آن امر کند و بد آن چیزی است که او از آن نهی کند و یا بگویند اصلا آدم از زمره پیغمبران نبوده و یا بطور کلی انبیا معصوم از گناه نیستند و یا قبل از بعثت معصوم نیستند و آدم آن موقع که نافرمانی کرد مبعوث نشده بود و یا بگویند همه این صحنه ها برای امتحان بوده است .

باید دانست تنها چیزی که باعث بی فایده بودن این مباحث شده این است که این مفسرین در این مباحث بین جهات حقیقی و جهات اعتباری فرق نگذاشته و مسائل تکوینی را از مسائل تشریعی جدا نکرده اند ، و بحث را درهم و برهم نموده ، اصول قراردادی و اعتباری را که تنها برای تشریعیات و نظام اجتماعی مفید است در امور تکوینی دخالت داده و آن را ، حکومت داده اند .

ما اگر بخواهیم در پیرامون این مساله و حقایق دینی و تکوینیی که در آن است آزادانه بحث کنیم باید قبلا- چند جهت را تحریر نماییم:

۱- باید دانست تمامی اشیایی که متعلق خلق و ایجاد قرار گرفته و یا ممکن است قرار بگیرد وجود نفسی شان(وجودشان بدون اینکه اضافه به چیزی داشته باشد،) خیر است، بطوری که اگر به فرض محال فرض کنیم شری از شرور متعلق خلقت و ایجاد قرار گرفته و موجود شود پس از موجود شدنش حالش حال سایر موجودات خواهد بود، یعنی دیگر اثری از شر و قبح در آن نخواهد بود، مگر اینکه وجودش اضافه و ارتباط به چیز دیگری داشته باشد و در اثر این ارتباط نظامی از نظامهای عادلانه عالم وجود را فاسد و مختل سازد و یا باعث شود عده ای دیگر از موجودات از خیر و سعادت خود محروم شوند، اینجاست که شرهایی در عالم پدید می آید . اینکه در بالا- گفتیم: بدون اینکه وجودشان اضافه به چیزی داشته باشد مقصودمان همین معنا بود.

بنا بر این اگر موجودی از قبیل مار و عقرب دیدیم که از نظر اضافه ای که به ما دارند مضر به حال ما است باید بدانیم که بطور مسلم منافعی دارد که از ضررش بیشتر

است و گر نه حکمت الهی اقتضای وجود آن را نمی کرد و در این صورت وجود چنین موجودی هم خیر خواهد بود .

این آن معنایی است که آیه شریفه:« الذی احسن کل شی ء خلقه!»(۷/سجده) و آیه: « تبارک الله رب العالمین!»(۵۴/اعراف) و آیه:« و ان من شی ء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم!»(۴۴/اسرا) نیز به آن اشاره دارد.

۲-عالم خلقت با همه وسعتی که در آن است تمامی اجزایش به یکدیگر مربوط و مانند یک زنجیر اولش بسته و مربوط به آخرش می باشد ، بطوری که ایجاد جزئی از آن مستلزم ایجاد و صنع همه آن است و اصلاح جزئی از اجزای آن به اصلاح همه آن مربوط است ، همچنانکه فرموده:« و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر!» (۵۰/قمر) و این ارتباط لازمه اش این نیست که جمیع موجودات مثل هم و ربطشان به یکدیگر ربط تساوی و تماثل باشد ، زیرا اگر همه اجزای عالم مثل هم بودند عالمی به وجود نمی آمد بلکه تنها یک موجود تحقق می یافت و لذا حکمت الهی اقتضا دارد که این موجودات از نظر کمال و نقص و وجدان مراتب وجود و فقدان آن و قابلیت رسیدن به آن مراتب و محرومیت از آن مختلف باشند .

آری ، اگر در عالم ، شر و فساد ، تعب و فقدان ، نقص و ضعف و امثال آن نبود بطور مسلم از خیر ، صحت ، راحت ، وجدان ، کمال و قوت نیز مصداقی یافت نمی شد و عقل ما پی به معانی آنها نمی برد ، چون بطور کلی عقل هر معنایی را از مصادیق خارجی آن انتزاع می کند اگر در عالم مصداقی از شقاوت ، معصیت ، قبح ، ذم و عقاب و امثال آن نبود ، سعادت ، اطاعت ، حسن ، مدح و ثوابی هم تحقق نمی یافت و همچنین اگر دنیایی نبود آخرتی هم وجود نداشت ، مثلا اگر معصیتی نبود یعنی نافرمانی امر مولوی مولی به هیچ وجه ممکن نبود قهرا انجام خواسته مولی امری ضروری و اجباری می شد و اگر انجام دادن فعلی ضروری و غیر قابل ترک باشد دیگر امر مولوی به آن معنا ندارد و خواستن مولی چنین فعلی را تحصیل حاصل است .

و وقتی امر مولوی معنا نداشت اطاعت هم مصداق نخواهد داشت و وقتی اطاعت و معصیتی نبود مدح و ذم ، ثواب و عقاب ، وعد و وعید و انذار و بشارتی هم نخواهد بود و وقتی اینگونه امور نبود دین و شریعت و دعوتی هم نخواهد بود و وقتی دینی در کار نبود نبوت و رسالتی هم نخواهد بود و وقتی نبوت و رسالتی نباشد قهرا اجتماع و مدنیتی هم نخواهد بود ، اجتماع هم که نباشد انسانیتی نیست و همچنین و بر همین قیاس فرض نبود یک چیز مستلزم فرض نبود جمیع اجزای عالم است .

این معنا که معلوم شد اینک می گوییم اگر شیطانی نبود نظام عالم انسانی هم نبود و وجود شیطانی که انسان را به شر و معصیت دعوت کند از ارکان نظام عالم بشریت است ، و نسبت به صراط مستقیم او به منزله کناره و لبه جاده است و معلوم است که تا دو طرفی برای جاده نباشد متن جاده هم فرض نمی شود .

اینجاست که اگر دقت شود معنای آیه:« قال فبما اغویتنی لاقعدن لهم صراطك المستقیم!»(۱۶/اعراف) و آیه:« قال هذا صراط علی مستقیم! ان عبادی لیس لك علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین!»(۴۱/حجر) به خوبی روشن گشته و صدق ادعای ما معلوم می گردد .

با در نظر گرفتن این دو جهتی که ذکر شد اگر در آیات راجع به داستان سجده آدم دقت شود معلوم خواهد شد که این آیات در حقیقت تصویری است از روابط واقعیی که بین نوع انسانی و نوع ملائکه و ابلیس است ، چیزی که هست این واقعیت را به صورت امر ، اطاعت ، استکبار ، طرد ، رجم و سؤال و جواب بیان کرده و نیز معلوم خواهد شد که تمامی اشکالاتی که شده - و ما پاره ای از آن را در بالا نقل کردیم - ناشی از کوتاهی در تفکر و دقت بوده است .

لذا می بینیم بعضی از مفسرین(صاحب المنار) هم وقتی در مقام جواب از آن اشکالات برمی آید به این معنا تنبه یافته و می گوید که این داستان اشاره به فطرت و طبایع انسان و ملائکه و ابلیس می کند باز در اثر کوتاه آمدن در تحقیق و تدبر ، رشته صحیحی را که تنیده بود پنبه کرده و می گوید امر ابلیس به سجده و نهی آدم از خوردن از درخت ، امر و نهی تشریعی نبوده بلکه تکوینی بوده است غافل از اینکه امر و نهی تکوینی قابل تخلف و مخالفت نیست ، امر تکوینی یعنی ایجاد و نهی تکوینی یعنی عدم ایجاد و با این حال چگونه ممکن است امر تکوینی باشد و ابلیس آنرا اطاعت نکند ؟ و چطور ممکن است نهی تکوینی باشد و آدم از امتثال آن سرپیچی نماید ؟

۳- از داستان بهشت آدم به تفصیلی که در سوره بقره گذشت چنین بر می آید که قبل از اینکه آدم در زمین قرار گیرد خداوند بهشتی برزخی و آسمانی آفریده و او را در آن جای داده و اگر او را از خوردن از درخت مزبور نهی کرد برای این بود که بدین وسیله طبیعت بشری را آزموده معلوم کند که بشر جز به اینکه زندگی زمینی را طی کرده و در محیط امر و نهی و تکلیف و امتثال تربیت شود ، ممکن نیست به سعادت و بهشت ابدی نائل گردد و جز با پیمودن این راه محال است به مقام قرب پروردگار برسد .

از اینجا نیز معلوم می شود که هیچکدام از اشکالاتی که بر این داستان وارد کرده اند وارد نیست ، برای اینکه بهشت آدم بهشت جاودان نبوده تا اشکال شود به اینکه بهشت جای اولیای خدا است نه جای شیطان .

و یا اشکال شود به اینکه بهشت جای خلود است و کسی که وارد آن شد دیگر بیرون نمی شود پس آدم چطور بیرون آمد ؟ و نیز بهشت دنیایی و مادی نبوده تا مانند سرزمین های دیگر دنیا جای زندگی دنیوی باشد و اداره آن زندگی تنها به وسیله قانون و امر و نهی مولوی ممکن باشد ، بلکه بهشت برزخی و جایی بوده که سجایا و اخلاق و خلاصه غرایز بشری - نه فقط آدم علیه السلام - ظاهر و هویدا می شده .

باز به اول کلام برگشته و می گوییم: پروردگار متعال در باره حقیقت و ذات این موجود شریری که نامش را ابلیس نهاده جز مختصری بیان نفرموده ، تنها در آیه: « کان من الجن ففسق عن امر ربه!»(۵۰/کهف) جن بودن او را بیان کرده و در جمله: «خلقتنی من نار !» از قول خود او حکایت کرده که ماده اصلی خلقتش آتش بوده و اما اینکه سرانجام کارش چیست و جزئیات و تفصیل خلقت او چگونه بوده ؟ صریحا بیان نکرده است .

لیکن آیاتی هست که می توان از آنها چیزهایی در این باره استفاده کرد ، از آن جمله آیه: « لاقعدن لهم صراطك المستقیم ، ثم لاتینهم من بین ایدیهم و من خلفهم و عن أیمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اکثرهم شاکرین!» (۱۶و۱۷/اعراف)است که حکایت قول خود او است و از آن استفاده می شود که وی نخست در عواطف نفسانی انسان یعنی در بیم و امید و در آمال و آرزوهای او و در شهوت و غضبش تصرف می نماید و آنگاه در اراده و افکاری که از این عواطف برمی خیزد .

قریب به معنای این آیه، آیه شریفه:« قال رب بما اغویتنی لازینن لهم فی الارض!»(۳۹/حجر) است ، زیرا معنای این آیه این است که : من امور باطل و زشتی ها و پلیدی ها را از راه میل و رغبتی که عواطف بشری به آن دارد در نظر آنان زینت داده ، به همین وسیله گمراهشان می کنم ، مثلا زنا را که یکی از گناهان است از آنجایی که مطابق میل شهوانی او است در نظرش آن قدر زینت می دهم تا به تدریج از اهمیت محذور و زشتی آن کاسته و همچنان می کاهم تا یکباره تصدیق به خوبی آن نموده و مرتکبش شود .

نظیر آیه فوق ، آیه:« یعدهم و یمنیهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا!» (۱۲۰/نسا) و همچنین آیه:« فزین لهم الشیطان اعمالهم!»(۶۳/نحل) می باشد.

همه این آیات بطوری که ملاحظه می کنید دلالت دارد بر اینکه میدان عمل

تاخت و تاز شیطان همانا ادراک انسانی و ابزار کار او عواطف و احساسات بشری است .

و به شهادت آیه:« الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس!» (۴و۵/ناس) اوهام کاذب و افکار باطل را شیطان در نفس انسان القا می کند .

البته این القائات طوری نیست که انسان آنرا احساس نموده میان آنها و افکار خودش فرق بگذارد و آن را مستند به کسی غیر از خود بداند ، بلکه بدون هیچ تردیدی آن را نیز افکار خود دانسته و عینا مانند دو دو تا چهار تا و سایر احکام قطعی از خود و از رشحات فکر خود می داند .

و هیچ منافاتی ندارد که افکار باطل ما هم مستند به خود ما باشد و هم بگوییم که شیطان آن را در ما القا کرده ، همانطوری که بسیاری از افکار و تصمیمات ما در اثر خبری که دیگری داده و یا حکمی که کرده در ما پدید آمده است و ما در عین حال آن را از خود سلب ننموده استقلال و اختیار خود را در آن انکار نمی نماییم و اگر آن فکر و آن تصمیم را عملی کردیم و توبیخ و سرزنشی بر آن مترتب شد تقصیر را به گردن کسی که آن خبر را آورده و یا آن دستور را داده نمی اندازیم .

ابلیس هم در قیامت همه گناهان را به گردن خود بشر می اندازد و قرآن از او چنین حکایت می کند:

« و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم ما انا بمصرخکم و ما انتم بمصرخی انی کفرت بما اشرکتمون من قبل ان الظالمین لهم عذاب الیم !» (۲۲/ابراهیم)

بطوری که ملاحظه می کنید در این آیه شیطان گناه و ظلم را به خود بشر نسبت داده و از خود سلب کرده و خود را به تمام معنا بی طرف قلمداد نموده و گفته است تنها کاری که من کرده ام این بوده که شما را به گناه دعوت کرده و به وعده دروغی دلخوش ساختم .

آیه شریفه:« ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین!» (۴۲/حجر)نیز هر قدرت و سلطنتی را از ابلیس نفی نموده ، فعالیت های او را تنها در کسانی مؤثر می داند که خودشان با پای خود به دنبال شیطان به راه بیفتند .

نظیر آیه فوق آیه شریفه:« قال قرینه ربنا ما اطغیته و لکن کان فی ضلال!» (۲۷/ق) بعید است که از قول ابلیس حکایت می کند که در قیامت می گوید: پروردگارا من او را به نافرمانیت مجبور نکردم بلکه او خودش در گمراهی بعیدی بود .

خلاصه سخن اینکه: تصرفات ابلیس در ادراک انسان تصرف طولی است ، نه در

عرض تصرف خود انسان، تا منافات با استقلال انسان در کارهایش داشته باشد، او - بطوری که از آیه۱۶ سوره اعراف و آیه ۳۹ سوره حجر استفاده شد - تنها می تواند چیزهایی را که مربوط به زندگی مادی دنیا است زینت داده و به این وسیله در ادراک انسان تصرف نموده ، باطل را به لباس حق در آورد و کاری کند که ارتباط انسان به امور دنیوی تنها به وجهه باطل آن امور باشد و در نتیجه از هیچ چیزی فایده صحیح و مشروع آن را نبرد .

و معلوم است که چنین کسی در طرز تفکرش و در طرز استفاده از امور دنیوی و همچنین اسباب مربوط به زندگی ، خود را مستقل دانسته و همین فکر او را به کلی از حق و زندگی صحیح و حقیقی غافل می سازد .

وقتی انسان کارش به جایی رسید که از هر چیزی تنها وجهه باطل آن را درک کند و از وجه حق و صحیح آن غافل شود رفته رفته دچار غفلتی دیگر می گردد که ریشه همه گناهان است و آن غفلت از مقام حق تبارک و تعالی است .

خدای تعالی در باره اینگونه اشخاص می فرماید:« و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون!» (۱۷۹/اعراف)

بنا بر این ، خود را مستقل دیدن و از پروردگار خود غافل شدن و جمیع اوهام و افکار باطل و هر شرک و ظلمی که مترتب و متفرع بر آن است همه از تصرفات شیطان است .

گر چه چنین شخصی از آنجایی که خود را مستقل می داند این اوهام و افکار را هم از خود دانسته و شرک و ظلم را نیز عمل خود می پندارد .

و باید هم چنین بپندارد ، زیرا معنی فریب شیطان خوردن و در تحت ولایت او در آمدن همین است که گمراه بشود و نداند چه کسی او را گمراه کرده: « انه یریکم هو و قبیله من حیث لا ترونهم انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون!» (۲۷/اعراف)

قرآن کریم نظیر این ولایتی را که شیطان در گناه و ظلم بر آدمیان دارد برای ملائکه در اطاعت و عبادت اثبات نموده ، می فرماید:« ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنه التی کنتم توعدون، نحن اولیاءکم فی الحیوه الدنیا!»(۳۰/فصلت) البته این دو نوع ولایت منافاتی با ولایت مطلق پروردگار که آیه:« لیس لکم من دونه من ولی و لا شفیع!»(۵۱/انعام) آن را اثبات می کند ندارد .

باری ، این ولایت همان احتناک و لگام زدنی است که شیطان وعده داده ، و

قرآن از او چنین حکایت می کند:

« قـال ا رایتک هـذا الـذی کرمت علی لئن اخرتن الی یوم القیمه لاحتنکن ذریته الا قلیلا! قال اذهب فمن تبعک منهم فان جهنم جزاؤکم جزاء موفورا! و اسـتفزز من استطعت منهم بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلک و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا!»(۶۲تا۶۴/انعام)

و بطوری که از آیات قرآن بر می آید برای او لشکری است که او را در هر کاری که بخواهد مدد می کنند ، از آن جمله آیه شریفه:« انه یریکم هو و قبیله من حیث لا ترونهم!»(۲۷/اعراف) است .

و اگر در آیـه:« و لاـغوینهم اجمعیـن!»(۳۹/حجر) گمراهی همـه را بـه خـود او نسـبت داده برای ایـن اسـت کـه هر قــدر هم لشـکریانش زیـاد و نقشه اعمـال آنهـا مختلف باشـد نتیجه اعمالشان که همان وسوسه در دلها و گمراه ساختن مردم است یکی است ، همچنـانکه مساله توفی و گرفتن جان ها را هم به ملک الموت نسـبت داده و فرموده: «قل یتوفیکم ملک الموت الـذی و کل بکم !»(۱۱/سـجده) و هم به اعوانش مسـتند کرده و فرموده: « حتی اذا جاء احـدکم الموت توفته رسـلنا و هم لا یفرطون!»(۶۱/انعام)

از آیه:« الـذی یوسوس فی صـدور النـاس من الجنه و الناس!»(۵و۶/نـاس) هم بر می آیـد که لشـکریانش همه از جنس خود او یعنی از طایفه جن نیسـتند ، و بعضـی از آنان از جنس بشـرند، همچنانکه از آیه:« ا فتتخذونه و ذریته اولیاء من دونی و هم لکم عدو!» (۵۰/کهف)استفاده می شود که وی نیزماننـد سایر جانداران ، ذریه و فرزند دارد و اما اینکه کیفیت پیدایش فرزندان او چگونه است ؟ معلوم نیست و آیه مزبور از آن ساکت است .

از آیات کریمه قرآن در باره ابلیس و خصوصیات کارهای او و لشکریانش دو نکته دیگر استفاده می شود : یکی این است که لشـکریان او در کندی و تندی در عمل همه مثل هم و برابر هم نیسـتند ، بعضـی تند و بعضـی کند هستند ، به شهادت اینکه در جمله« و اجلب علیهم بخیلک و رجلک!»(۶۴/اسرا) بعضی از لشکریان او را سواره و بعضی را پیاده معرفی کرده است .

نکتـه دیگر اینکه لشـکریان او از جهت اجتمـاع و انفراد در عمـل نیز مختلفنـد ، بعضـی تنهـا کـار می کننـد و بعضـی به کمک یکـدیگر کـاری را از پیش می برنـد ، به دلیـل آیه:« و قل رب اعوذ بک من همزات الشـیاطین و اعوذ بک رب ان یحضـرون!»(۹۷و۹۸/مومنون) و احتمالا آیه:« هل انبؤکم علی من تنزل الشـیاطین تنزل علی کل افاک اثیم یلقون السـمع و اکثرهم کاذبون!»(۲۱تا۲۳/شعرا)

خلاصه بحث این شد که: ابلیس موجودی است از آفریده های پروردگار که

مانند انسان دارای اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شر نموده و او را به سوی گناه سوق می دهد .

این موجود قبل از اینکه انسانی به وجود آید ، با ملائکه می زیسته و هیچ امتیازی از آنان نداشته است و پس از اینکه آدم علیه السلام پا به عرصه وجود گذاشت وی از صف فرشتگان خارج شده بر خلاف آنان در راه شر و فساد افتاد و سرانجام کارش به اینجا رسید که تمامی انحرافها ، شقاوتها ، گمراهیها و باطلی که در بنی نوع بشر به وقوع بپیوندد همه به یک حساب مستند به وی شود ، بر عکس ملائکه که هر فردی از افراد بشر به سوی غایت سعادت و سر منزل کمال و مقام قرب پروردگار راه یافته و می یابد هدایتش به یک حساب مستند به آنها است .

مطلب دیگری که از بحث ما بدست آمد این بود که ابلیس را در کارهایش اعوان و یارانی است از فرزندان خود و از جن و انس که هر کدام به طریق خاصی اوامر او را اجرا می کنند و او به آنان دستور می دهد که در کار بنی نوع بشر مداخله نموده از دنیا و هر چه در آن است هر چیزی که با زندگی بشر ارتباط دارد در آن تصرف نموده ، باطل آن را به صورت حق و زشت آن را به صورت زیبا وانمود کنند ، ایشان نیز اوامر او را امتثال نموده در دلهای بشر و در بدن های شان و در اموال و فرزندان و سایر شؤون زندگی دنیوی شان به گونه های مختلفی تصرف می کنند ، گاهی دسته جمعی و گاهی منفرد ، زمانی به کندی و زمانی دیگر بسرعت ، گاهی بدون واسطه و گاهی به وسیله اطاعت و زمانی به وسیله معصیت به کار گمراه ساختن او می پردازند .

و نیز بدست آمد که تصرفات ابلیس و لشکریان او طوری نیست که برای بشر محسوس باشد - یعنی بفهمد که چه وقت ابلیس در دلش وارد می شود و چگونه افکار باطل را در قلب وی القا می کند و یا اذعان کند که این فکر از خودش نیست و شخص دیگری در دل او القا کرده - پس نه کارهای شیطان و لشکرش مزاحم رفتار انسان است و نه ذوات و اشخاص ایشان در عرض وجود وی می باشد جز اینکه خداوند به ما خبر داده که ابلیس از جن است و او و لشکرش از آتش آفریده شده اند و به هر حال گویا آغاز و انجام وجود وی با هم اختلاف دارد.

(۱)

بحث عقلی و قرآنی درباره: شبهات تاریخی شیطان

۱- المیزان ج : ۸ ص : ۴۲

در تفسیر روح المعانی از شهرستانی و او از شارح اناجیل اربعه صورت مناظره ای را نقل کرده که بعد از این حادثه میان ملائکه و ابلیس واقع شده است ، این مناظره در تورات نیز ذکر شده و آن این است که:

- ابلیس به ملائکه گفت : من به فرضی که قبول کنم و تسلیم شوم که خالق و ایجاد کننده ای مرا به وجود آورده نسبت به کارهای او اشکال هایی دارم:

اول اینکه می پرسم چه حکمتی در خلقت و آفرینش عالم است ، مخصوصا با اینکه خدا می دانست که اگر کفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود پس چرا ایشان را آفرید و منظورش از آفرینش آنان چه بود ؟

دوم اینکه چرا بندگان را مکلف به تکالیف کرد و با اینکه از امتثال آنان نفعی عایدش نمی شود ؟ چرا آنان را گرانبار ساخت ؟ و اگر منظورش فایده رساندن بر بندگان بود چرا با اینکه می توانست این فایده را بدون تکلیف نرسانید ؟

سوم اینکه بر فرض که به خاطر فایده و نفعی مرا مکلف به معرفت و اطاعت خود کرد ، تکلیف کردن من به اینکه بر آدم سجده کنم چرا ؟

چهارم اینکه پس از آنکه من زیر بار نرفتم و با ترک سجده نافرمانیش کردم چرا لعنتم کرده عقابم را واجب نمود ؟ با اینکه لعنت و عقاب من به حال خود او و به حال دیگران کمترین سودی ندارد و برای من بزرگترین ضررها را به بار می آورد ؟

پنجم اینکه گیرم که در این نیز مصلحتی باشد مسلط کردن من بر اغوای فرزندان آدم چرا ؟

ششم اینکه وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد و در نتیجه عالم را پر از شر و فساد نمود ؟ آیا خالی بودن عالم از شر بهتر نبود ؟

شارح اناجیل در ذیل این مناظره گفته است:

خدای تعالی از سرادق عظمت و کبریا به وی وحی کرد که ای ابلیس تو مرا هنوز نشناخته ای ، چون اگر می شناختی این گونه جسورانه بر من خرده نمی گرفتی و می دانستی که بر من در هیچ یک از افعالم اعتراضی وارد نیست ، زیرا تنها معبود هستم و جز من معبودی نیست و از آنچه می کنم بازخواست نمی شوم.

این بود آنچه که آلوسی از شهرستانی از شارح اناجیل نقل کرده است آلوسی

سپس اضافه کرده است که امام فخر رازی در باره اعتراضات ابلیس گفته است اگر اولین و آخرین خلایق جمع شوند نخواهند توانست جوابی از این اعتراضات بدهند مگر اینکه قائل به حسن و قبح عقلی نباشند .

آنگاه می گوید : در اینجا به یاد داستان شیرینی افتادم و آن داستان این است که : روزی سیف الدوله پسر حمدان بر چاکران خویش در آمد و گفت : من امروز بیتی گفته ام که خیال می کنم احدی جز ابو فراس از عهده ساختن بیت دوم آن بر نیاید ، اتفاقا آن روز ابو فراس هم در آن مجلس حضور داشت .

حضار گفتند : امیر بیت خود را بخواند تا بشنویم ، سیف الدوله گفت :

« لک جسمی تعله فدمی لم تطله – من جسم خود را در اختیار تو گذاشتم تا اگر خواستی مریض و علیلش کنی، ریختن خونم چرا؟»

ابو فراس بیدرنگ در جواب گفت:

« قال ان کنت مالکا فلی الامر کله – گفت اگر مالک جسم تو منم همه گونه اختیار آن به دست من است!»

مؤلف : آنچه که در ابتدای کلام سابق ما ذکر شد این شبهات را تا به آخر دفع می کند و هیچ احتیاجی نیست به اینکه اولین و آخرین خلایق جمع شده و برای دفع آن دست به دست یکدیگر دهند و به گفته امام فخر رازی تازه از عهده دفع آن هم بر نیایند ، اینک ما یک یک آن شبهات را ذکر نموده و به همان بیان دفع می کنیم:

اما شبهه اول که گفت در آفریدن خلایق و مخصوصا کفاری که نتیجه خلقت شان خلود در آتش است چه حکمتی است؟

در جواب آن می پرسیم: اولا- آیا مقصود وی از خلایق مطلق خلایق و ما سوی الله است یا فقط انسان ؟ و ثانیا مرادش از حکمت ، خیر و صلاحی است که فاعل را به فعل وا می دارد و یا نتیجه ای است که پس از انجام فعل عاید فاعل می گردد؟ اگر مقصودش شق اول باشد جوابش خوب روشن است ، برای اینکه خدای تعالی در فاعلیت خود و آفریدن خلایق محتاج به داعی و غرضی که فاعلیتش را تمام کند نیست ، بلکه به برهان قطعی فاعلیت او تمام بوده و او به ذات خود مبدأ جمیع موجودات و منبع جمیع خیرات است و معلوم است که اقتضای مبدأ و علت برای ایجاد معلولش اقتضایی ضروری و غیر قابل تخلف است و سؤال از آن به منزله سؤال از جود حاتم و بذل و بخشش هر صاحب ملکه جود است ، زیرا همانطوری که ملکه جود ذاتا اقتضای ظهور و بروز و بذل و بخشش دارد و در بروز اثرش چیز دیگری مؤثر نیست و خلاصه همانطوری که ظهور اثر جود

برای آن ضروری است و خواه ناخواه هر مستحقی به مقدار استعداد و استحقاقش از آن متنعم می شود همچنین اقتضای ایجاد معلول برای علت و مبدأ آن ضروری است .

و همانطوری که در مساله جود اختلاف مستحقین در نیل به خیرات شخص جواد مربوط به اختلاف استحقاق خود آنان است نه به آن شخص همچنین اختلاف موجودات در مراتب کمال وجودشان مستند به خود آنان است نه به خداوندی که مبدأ وجود است .

پس سؤال از اینکه در خلقت کافر چه حکمتی بوده سؤالی است بیجا !

و اگر مقصودش از حکمت معنای دوم آن است جوابش این است که کار خدا را نمی توان به کارهای غیر او مقایسه کرد و آن را محکوم به احکام عقل نمود ، مثلا اگر عقل حکم می کند به اینکه فاعل هر فعلی باید در کاری که می کند فایده و نتیجه ای در نظر داشته باشد در جایی است که فاعل در صورت نکردن آن کار آن نتیجه عایدش نشود و بخواهد با انجام آن کار استکمال نموده و به مقدار کمالی که در آن فعل هست به کمالات خود بیفزاید و کمبودی را در خود جبران نماید .

و اما خداوندی که تمامی کمالات و خیرات در ذاتش مجتمع است لازم نیست که در کار خود فایده ای را در نظر بگیرد ، زیرا فایده و نتیجه کارهای او در ذات او موجود هست ، چه آن کار را بکند و چه نکند ، گو اینکه فواید بیشماری هم بر کارهایش مترتب می شود ، زیرا این فواید مقصود بالاصاله و اولا و بالذات نیست ، بلکه مقصود بالعرض است .

و اگر چنانچه ابلیس از حکمت خلقت خصوص انسان سؤال کرده و به همین ملاحظه در ذیل کلامش گفته : و با اینکه می دانست که اگر کفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود چرا آنان را خلق کرد جوابش این است که : آری ، در خلقت انسان حکمت به معنای دوم(نتیجه) وجود ندارد ، برای همان که گفتیم خدای تعالی که فاعل خلقت انسان است غنی بالذات است ، و احتیاجی به هیچ چیز از ما سوای خود ندارد تا بخواهد با خلقت آن چیز آن احتیاج را بر طرف سازد .

و لیکن حکمت به معنای اول(داعی) وجود دارد و آن همین است که ماده ای زمینی و ناچیز را با ترکیب خاصی به جایی برساند که با پیمودن راه تکامل به گوهری آسمانی و شریف مبدل گشته و از نظر مراتب کمال از هر موجود دیگری برتری یابد ، و از جهت تقرب به خداوند هیچ موجودی به پایه او نرسد ، چنین حکمتی در خلقت انسان وجود دارد .

البته نباید توقع داشت که تمامی افراد بشر به این پایه از ترقی برسند ، برای

اینکه این موجود هم خودش از اضدادی ترکیب یافته و هم در عالمی به سر می برد که عالم تزاحم و تضاد است و علل و اسباب موافق و مخالفی از هر سو احاطه اش کرده و نمی گذارد همه افراد آن استعداد ذاتی خود را حفظ نموده و از این گرداب نجات یابند ، خواه ناخواه جز عده معدودی از افراد نخبه و برجسته آن به سعادت مطلوب خود نمی رسند .

این مطلب اختصاص به جنس بشر ندارد ، بلکه جمیع موجوداتی که از مواد موجود در این نشات تکون یافته و می یابند محکوم به این حکم هستند ، هیچ نوعی از انواع حیوانات ، یا نباتات ، یا معدنیات نخواهید یافت که جمیع افراد و اشخاص آن به کمال وجود خود نایل شده باشند ، بلکه غالبا افراد در برابر علل و اسبابی که منافی با تکامل و مانع از پیشرفت آنها است و از نظر علیت و سببیتی که دارند خواه ناخواه اثر خود را می کنند محکوم گردیده و قبل از رسیدن به کمال خود از بین می روند و با فرض علیت آن علل ممکن نیست که جمیع افراد انواع به کمال متوقع خود برسند ، زیرا فرض اینکه هیچیک از افراد انواع از عوامل منافی با آن متاثر نشوند ، مثلا هیچ گیاهی از حرارت و برودت و نور و ظلمت و خشکی و رطوبت و سمومات و مواد زمینیی که منافی با ترکیب خاص آن است متاثر نگردد فرضی است که هم فرض ترکیب خاص آن گیاه را و هم فرض علیت و سببیت آن عوامل را باطل می سازد و معلوم است که ابطال این دو فرض ابطال نظام کون است - دقت فرمایید!

خواهید گفت: آری، این اشکال هست و لیکن بطلان مساعی بعضی از افراد و سقوط آنان نیز فرضی است غیر قابل قبول .

در جواب گوییم که : چنین نیست ، و در صورتی که بطلان مساعی بعضی از افراد باعث تکامل بعضی دیگر و رسیدن آنان به سعادت و کمالی که برای نوع متوقع است بشود هیچ اشکال ندارد ، زیرا بنا بر فرض ما که عالم خلقت ظرفیت تکامل همه افراد را ندارد چه عیبی دارد که در راه حصول افرادی نخبه و با ارزش افراد بی ارزشی از بین بروند و چرا این عمل را استرباح حقیقی ندانیم و آن را گزاف و یا تبذیر بخوانیم ؟ وقتی گزاف است که از ابتدا غرض از آفرینش آنان اضمحلال و از بین رفتن شان باشد .

و حال آنکه خدای تعالی انسان را برای اضمحلال نیافریده ، بلکه آفریده تا همه افراد آن کامل و همه رهروان به سوی سعادت دنیا و آخرت باشند .

چیزی که هست از آنجایی که انسان به وجود نمی آید مگر از ترکیب مادی خاصی و آن ترکیب هم به وجود نمی آید مگر در تحت نظام مادی که در سراسر اجزای عالم حکمفرما است و آن اجزا را به هم مرتبط ساخته آنها را مؤثر در یکدیگر و متاثر از

همدیگر نموده است لذا در چنین شرایطی قهرا بعضی از افراد به کمال خود نمی رسند و قبل از رسیدن به آن از بین می روند .

پس نبایـد اشـکال کرد و گفت چرا خدای تعالی کافر آفریده ؟ او کافر نیافریده ، او هر که را آفریده غرض اولی و ذاتیش این بوده که به سـعادت انسانیت نائل آید ، البته غرض و اراده ثانوی و عرضـیش هم این است که در شرایط دیگری از آن سعادت محروم شـود ، حـال اگر عـده ای به اختیـار خود ، خود را در تحت آن شـرایط قرار دادنـد و از سـعادت محروم شدنـد آیـا این محرومیت را بایـد به خـدا نسـبت داد ؟ و آیا خـدای تعالی بخاطر اینکه این محرومیتها پیش نیایـد و عـده ای کارشان به دوزخ نیانجامـد اراده اولی و ذاتی خود را هم عملی نسازد ؟ و اگر عملی ساخت و در نتیجه این محرومیتها پیش آمد ، بصـرف اینکه عالم به آن بوده باید به وی اعتراض کرد و یا کفر و دوزخی شدن کافر را به او نسبت داد ؟ حاشا ، زیرا گفتیم علت تامه کفر ، عوامل و اسباب خارجی بسـیار زیادی است که همه دست بـدست هم داده و در آخر اختیار خود کافر هم ضـمیمه آن شـده و کفر را به وجود آورده است و همینکه پای اختیار به میان آمد دیگر نمی توان آن را به دیگری نسبت داد .

و امـا مساله قضا و قـدر خداونـد بر کفر ، این نیز به این طریق جاری شـده که کافر به اختیار خود کفر بورزد ، نه به اینکه از او سلب اختیـار و اراده شـود و او مجبـور به قبـول کفر گردد درست ماننـد سـنگی که به هـوا پرتـاب می شـود و آن سـنگ بر اثر کشش و جاذبه زمین مجبور به سقوط می شود .

اما شـبهه دوم ، و اینکه فایـده تکلیف چیست ؟ و با اینکه تکلیف برای خـدای تعالی نفع و ضـرری نـدارد چرا بندگان را بدون جهت گرانبار ساخته است ؟ .

این شـبهه نیز مغالطه و قیاس کردن کار فاعل ناقص و فقیر است به کار فاعل تام و غنی بالـذات ، زیرا حکم عقل به اینکه فاعل بایـد فعلی را انجام دهد که از آن نفعی عایدش شود در فاعلی است که ناقص باشد و بخواهد با فعل خود نقص خود را جبران نمایـد نه فاعلی که غنی بالـذات است ، عقل چنین حکم عمومی نـدارد که حتی فاعلی هم که غنی بالـذات است و هیچ جهت نقصـی در او نیست بایـد در فعل خود فایـده ای را در نظر بگیرد و از آن منتفع شود و نیز نمی توانـد حکم کند به اینکه صدور فعل از چنین فاعلی محال و ممتنع است .

تکلیـف هـم مثـل اصـل ایجـاد بـه منظـور احسـان بر بنـدگان اسـت ، زیرا گر چه امری اعتبـاری و قراردادی است و در متن آن احکامی که مربوط به امور واقعی و خارجی است

جریان نـدارد و لیکن همین امر اعتباری در عین اعتباری بودنش این اثر را دارد که مکلفین را به کمالات تازه ای که فاقد آننند می رساند ، پس تکلیف رابط میان دو حقیقت است : حقیقت ناقص انسانی(قبل از انجام تکلیف) و حقیقت کامل آن(پس از انجام تکلیف.)

توضیح این معنا بطور خلاصه این است که : مشاهده و برهان این معنا را ثابت کرده که تمامی انواع موجودات و نظامی که در آنهـا حکمفرمـا است و خلاـصه جهـانی که ما آن را جهان ماده می نامیم در تحت یک حرکت در گردش است و این حرکت برای هر نوع از انواع موجودات بقا و وجود ممتدی را که ابتدایش وجود ناقص و انتهایش وجود کامل است ترسیم نموده است و بین اجزای این امتـداد در وجـود که نـامش بقـا است ارتبـاطی وجـودی و حقیقی برقرار است که جزء سـابق را به جزء لاـحق رسانیده بدین وسـیله آن نوع را از این منزل به آن منزل سیر می دهد و این موجود از همان ابتدای وجودش جز برای رسیدن به آخرین مرحله از کمالی که رسیدن به آن برایش ممکن است در تحت این حرکت قرار نگرفته ، مثلا یک دانه گندم که نوعی از انواع موجودات این جهان است از همان ابتـدای جوانه زدن می خواهد به آخرین مرحله از کمال خود رسـیده بوته ای کامل و دارای سـنبل شود. یک نطفه از نوعی از انواع حیوانات از همان ابتدای وجودش به سوی فرد کاملی که دارای جمیع کمالات نوعیه باشد در حرکت است ، و همچنین سایر موجودات .

و نیز این معنا ثابت است که انسان از میان سایر انواع موجودات از این ناموس عمومی که در آنها است اسـتثناء نشده ، او نیز از اولین مرحله پیـدایش خود متوجه مرتبه انسان کامل و انسان واجـد حقیقت سـعادت است ، حال یا به هـدف خود می رسد و یا در بین راه به موانعی برخورد می نماید و قبل از رسیدن به آن از بین می رود .

تفاوتی که انسان با سایر انواع موجودات دارد این است که انسان سنخ وجودش طوری است که مجبور است به روش اجتماعی زندگی کند ، چنین موجودی برای رسـیدن به آن هدف چاره ای جز این ندارد که یا خودش قوانین و سننی برای اجتماع خود وضع کند و یا زیر بار قوانین دینی برود و از راه عمل به این قوانین عقاید و اخلاق و ملکاتی که ملاک سعادت دنیوی او است و کارهای نیکی که ملاک سعادت اخروی او است کسب نماید .

از اینجـا جواب ابلیس که گفت : فایـده تکلیف چیست ؟ روشن می گردد ، زیرا تکلیف در عین اینکه امری است اعتباری این اثر واقعی را دارد که بطور نامرئی انسان را تدریجا به سوی کمال و سعادتش سیر داده به بهترین و پایدارترین مراحل وجودش

می رساند و قهرا کسی که از عمل به تکلیف سرپیچی نماید از رسیدن به آن مرتبه از کمال محروم می ماند ، عینا مانند یک فرد از سایر انواع موجودات ، که اگر توفیق اسباب یاریش کرد به کمال خود نائل می آید و گرنه از بین می رود .

بنا بر این سؤال ابلیس در این باره بی شباهت به این نیست که کسی بپرسد فایده تغذیه گیاهان چیست ؟ و یا بگوید : چرا حیوانات با اینکه از بچه های خود خیری نمی بینند توالد و تناسل دارند ؟ و اما اینکه گفت : اگر منظورش فایده رساندن بر بندگان بود چرا با اینکه می توانست این فایده را بدون تکلیف نرسانید ؟ جوابش این است که این گفتار نیز مانند گفتار قبلیش مغالطه است ، برای اینکه گفتیم تکلیف در انسان و در هر موجود دیگری که قابل تکلیف است واسطه بین نقص و کمال وجودی او است ، با این حال اگر می خواهد بگوید چرا برای رساندن نفع بر مکلفین این راه را اختیار کرده و راه دیگری را اختیار ننموده ؟ می گوییم اگر راه دیگری را هم اختیار کرده بود و چیز دیگری غیر تکلیف را واسطه قرار می داد باز جای اعتراض او باقی بود که بگوید چرا این راه را اختیار کرده ؟ و باز در جوابش می گفتیم : علل و اسبابی که در خصوص نوع بشر وجود دارد اقتضا می کند که بشر به وسیله عمل تکامل یافته به تکالیفی که عادتا عمل به آن باعث اصلاح باطن و پاکی درون او می شود گردن نهد .

و اگر می خواهد بگوید چرا بشر را از همان ابتدای وجودش کامل نیافریده و بدون تکلیف و هیچ واسطه دیگری واجد جمیع مراحل سعادت و کمال نکرده ؟ جوابش این است که لازمه این حرف بطلان حرکات وجودی و ماده و قوه و جمیع شؤون امکانی و خلاصه مجرد بودن انسان مادی است و این خلف فرض است ، زیرا انسانی که مورد نظر ابلیس است انسانی است مادی و مخلوق از زمین و مواد زمینی که در آغاز وجودش ناقص می باشد و باید به تدریج دنبال کمالات برود .

و اما شبهه سوم که گفت بر فرض که بخاطر فایده و نفعی مرا تکلیف به معرفت و اطاعت خود کرد تکلیف کردن من به اینکه بر آدم سجده کنم چرا ؟ جوابش بسیار روشن است ، برای اینکه خدای تعالی اگر او را امر به سجده کرد برای این بود که یا با امتثال آن امر صفت عبودیتش تمام شود و یا با تمرد از آن ، صفت استکبارش تکمیل گردد ، پس در هر صورت خداوند کار خود را که تکمیل بندگان است انجام داده و ابلیس هم وظیفه عبودیت خود را که استکمال است عملی کرده ، الا اینکه ابلیس که می باید در جانب سعادت تکامل یابد ، به اختیار خود در طرف شقاوت تکامل یافته است .

علاوه بر اینکه تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم فایده دیگری هم داشت و

آن این بود که خداوند به همین وسیله خط مشی آدم و نسل او را تعیین فرمود ، زیرا صراط مستقیمی که خداوند برای بنی نوع بشر مقدر کرده بود هرگز پیموده نمی شد مگر اینکه بیرون از ذات او کسانی باشند که او را به سوی صراط مستقیم هدایت کنند و نیز دشمنانی باشند که او را به سوی انحراف از صراط مستقیم دعوت نمایند .

و داستان تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم این غرض را تامین نموده ، ملائکه در هدایت و شیطانها در ضلالت کمک کار آدمی شدند .

و اما شبهه چهارم که گفت پس از آنکه من زیر بار نرفتم و با ترک سجده نافرمانیش کردم چرا لعنتم کرد و عقابم را واجب نمود با اینکه لعنت و عقاب من به حال او و به حال دیگران کمترین سودی نداشت ؟ جوابش این است که آن حقیقتی که در لعنت و عقاب است از لوازم گناه است و استکبار بر خدای تعالی ریشه و مولد جمیع گناهان است و با این حال ابلیس نباید توقع داشته باشد که بر خدای تعالی استکبار بکند و دچار لعنت و عقاب هم نشود .

مساله سود و زیان هم همانطوری که در سابق اشاره کردیم در کارهای خدای تعالی جریان ندارد ، زیرا هیچیک از کارهای خداوند نفع و فایده ای برای او ندارد تا بگویی کارهایی که برای او نفعی ندارد صدورش از وی ممتنع است .

خلاصه اینکه اعتراض ابلیس شبیه اعتراض کسی است که در باره شخصی که سمی را خورده و خود را به اختیار خود هلاک کرده بگوید : چرا خداوند این سم را شفا و غذایی لذیذ و یا شربتی گوارا نکرد با اینکه هلاکت او برای خداوند کمترین سودی نداشته و برای شخص مسموم بزرگترین ضررها را داشت ؟ و معلوم است که صاحب این اعتراض تا چه اندازه در باره علل و اسبابی که خداوند در عالم صنع و ایجاد به کار انداخته جاهل است .

بطور کلی هیچ حادثه ای در عالم وجود رخ نمی دهد مگر اینکه حدوث آن مربوط به علتی از سلسله علل است و تخلف آن حادثه از آن علت محال است ، گناه هم عینا مانند سمومات اثر غیر قابل تخلفی دارد ، اگر سمومات اعتدال مزاج را از بین می برد و مجاری جهاز هاضمه را آلوده نموده از کار می اندازد گناه هم روح گنهکار را آلوده می سازد و همانطوری که توقع اثر نکردن سم در مزاج توقعی است بیجا ، همچنین انتظار اینکه اثر گناه بدون شفاعت و یا توبه و یا کار نیکی که باعث آمرزش آن باشد خنثی گردد ، انتظاری است بی مورد و در حقیقت ابطال قانون علیت است که آن نیز مستلزم انکار همه چیز است .

و اما شبهه پنجم که گفت بر فرض که در این نیز مصلحتی بوده ، مسلط کردن من بر اغوای فرزندان او چرا ؟ جوابش از آنچه گذشت معلوم است ، زیرا گفتیم هدایت و عمل حق و اطاعت و امثال آن وقتی محقق می شود که ضلالت و باطل و معصیت و امثال آن نیز وجود داشته باشد و همچنین وقتی دعوت به حق تمام می گردد که دعوت به باطل هم بوده باشد ، وقتی صراط مستقیمی بوجود می آید که غیر صراط مستقیمی باشد و سالک را بغیر آنچه که صراط مستقیم میرساند برساند .

پس تا زمانی که در روی زمین از جنس بشر افرادی باقی هستند باید کسانی باشند که آنان را به باطل و بسوی عذاب سعیر دعوت کنند و چنین داعیانی که همان ابلیس و لشکریان اویند از خدمتگذاران نوع بشری هستند که خداوند آنان را تنها به مقدار دعوت شان مسلط نموده و فرموده:

« ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین!»(۴۲/حجر)

و از خود ابلیس هم حکایت کرده که در قیامت خطاب به مردم می گوید:

« و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم!»(۲۲/ابراهیم)

و اما شبهه ششم که گفت وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد و در نتیجه عالم را پر از شر و فساد نمود ؟ آیا خالی بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود ؟ جواب از بخش اول آن(وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد؟) از مطالب گذشته معلوم گشت .

و در جواب از بخش دومش: (آیا خالی بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود؟) می گوییم : معنای اینکه عالم از شر و فساد خالی باشد این است که عالم مادی در عین مادیت مجرد باشد ، یعنی فعلیت های آن بدون قوه و خیر آن بدون شر و نفع آن بدون ضرر و ثباتش بدون تغیر و طاعتش بدون معصیت و ثوابش بدون عقاب باشد و فرض چنین عالمی مادی محال است .

جوابی که خدای تعالی از شبهات ابلیس داده این است که:

« لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون!»(۲۳/انبیا)

تازه خود این جواب هم جوابی است اجمالی زیرا در این جواب متعرض یک یک شبهات نشده و بطور خلاصه فرموده است ، برگشت همه این شبهات اعتراض بر خدای تعالی است و مخلوق را حق آن نیست که بر خالق اعتراض کند ، خدای تعالی معبودی است که جز او معبودی نیست و کسی را نمی رسد که او را در آنچه می کند مورد

بازخواست قرار دهد .

از ظاهر کلام خدای تعالی در این جواب بر می آید که جمله:« از آنچه می کنم بازخواست نمی شوم!» متفرع بر جمله:« زیرا معبود منم و جز من معبودی نیست!» می باشد!

و بنا بر این ، مفاد کلام چنین می شود که : وجود و انانیت خدای تعالی وقتی بذاته و لذاته برایش ثابت باشد و او معبودی باشد که مبدأ تمامی عالم از او و معاد آن بسوی او باشد پس او در هیچ فعلی از افعالش جز بذات خود به هیچ فاعل دیگری اتکاء نداشته و در هیچ فعلی محکوم علت غایی دیگری جز ذات خود نمی گردد ، و قهرا او فاعلی خواهد بود که در فاعلیت ما فوق هر فاعل دیگر و هم خود او غایتی خواهد بود ما فوق همه غایات .

هر فاعلی هر کاری را انجام می دهد اتکایش به قوه و نیرویی است که او ارزانیش داشته و اما خود او به کسی اتکاء ندارد:« ان القوه لله جمیعا !»(۱۶۵/بقره)

و هر غایتی از این جهت داعی بر فعل می شود که متضمن کمال و خیری است و خداوند به خیر چیزی محتاج نیست ، بلکه خیر هر چیزی از او است!

با این حال چگونه ممکن است سبب کار چنین خداوندی را جستجو کرده و او را در این باره بازخواست نمود ؟ سبب هر کاری یا فاعل است و یا غایت آن و خدای تعالی فاعل هر فاعلی دیگر و غایت هر غایتی دیگر است .

و اما غیر خدا هر فاعلی دیگری از آنجایی که قدرت بر فعلش از ناحیه خدا است و همچنین هر غایت و خیری که فاعل از فعل خود انتظار داشته و یا بدست می آورد همه به عنایت او و به تسبیب اسباب و تنظیم عوامل و شرایطی است که او می کند ، از این جهت مسؤول فعل خود بوده و مورد بازخواست قرار می گیرد که چرا این عمل را انجام داده است و بیشتر این بازخواستها از نتیجه و جهت خیر و صلاح عمل است ، به این معنا که در غالب افعال مخصوصا افعالی که حسن و قبح و مدح و ذم در آن جریان دارد سؤال می شود که به چه منظوری این عمل را کردی ؟ و چه خیر و مصلحتی در آن دیدی ؟ .

این از نظر فلسفه و برهان و وحی و اما از نظر متکلمین:

دانشمندان علم کلام از جهت اختلافی که در مساله افعال خدا و مسائل متفرع بر آن دارند که آیا فعل خدای تعالی معلول غرض و هدف می شود یا نه در مساله مورد بحث یعنی جوابی که خدای تعالی از شبهات ابلیس داده نیز اختلاف کرده اند .

اشاعره که یک طایفه از متکلمین هستند از جهت اینکه اراده گزافی و اسناد شرور و قبایح را به خداوند تجویز کرده اند در این مساله نیز گفته اند معنای کلام خدا که

فرمود:« لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون!»(۲۳/انبیا) این است که خدای تعالی هر کاری می تواند بکند و لازم نیست کارهای او مانند کارهای ما مشتمل بر غرض و نتیجه ای باشد و عقل نمی تواند خدا را مانند دیگران محکوم به این حکم کند .

در مقابل این طایفه معتزله قرار دارند که می گویند : فعل بدون غرض و نتیجه ، صدورش از خدای تعالی محال است ، زیرا چنین فعلی مستلزم لغو و گزاف است و خدای تعالی کار لغو نمی کند .

و چون رأی معتزله در افعال خدا این بوده لذا در تفسیر آیه مورد بحث نیز گفته اند : معنای آیه این است که خدای تعالی حکیم است و حکیم کسی را گویند که حق هر ذی حقی را ادا می کند و معلوم است که چنین کسی مرتکب قبیح و لغو و گزاف نمی شود تا کسی از او بازخواست کند ، از کسی بازخواست می شود که ارتکاب قبیح و لغو و گزاف در باره اش احتمال برود .

باید دانست که این بحث آنقدر دامنه دار و پر شاخ و برگ است که هزاران دانشمند از این دو طایفه و همچنین پیروان شان از طوایف دیگر قرن ها در پیرامون آن بحث کرده اند و ما را در این مختصر مجال آن نیست که اقوال آنان را به تفصیل نقل نموده و در آن نظر کنیم ، لذا تنها به یک حقیقت دیگر اشاره نموده و با ذکر آن حقیقت مطلب را روشن ساخته و می گذریم ، چون خواننده عزیز با مطالعه آن به افراط اشاعره و تفریط معتزله و پیروان آن دو واقف می گردد .

آن حقیقت این است که : بطور کلی علوم و تصدیقاتی که ما بدون شک دارای آن هستیم بر دو قسمند:

اول علوم و تصدیقاتی که هیچ گونه ارتباطی به اعمال ما نداشته و تنها واقعیاتی را کشف نموده و با خارج تطبیق می دهد ، چه اینکه ما موجود باشیم و اعمال زندگی فردی و اجتماعی را انجام بدهیم یا نه ، مانند تصدیق به اینکه عدد چهار جفت است و عدد یک نصف دو است و عالم موجود است و در عالم زمین ، آفتاب و ماه وجود دارد ، حال این علوم و تصدیقات یا بدیهی است و یا نظری منتهی به بداهت است .

قسم دوم علومی است عملی و تصدیقاتی است اعتباری و قراردادی که ما خود ، آن را برای کارهای زندگی اجتماعی مان وضع نموده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل نموده ، اراده خود را نیز مستند به آن می کنیم .

اینگونه علوم از قبیل علوم قسم اول نیستند که خارجیت داشته ذاتا و حقیقتا با خارج تطبیق شوند ، بلکه ما به آنها ترتیب اثر خارجی می دهیم و این ترتیب اثر مانند قسم اول ذاتی نیست ، بلکه اعتباری و قراردادی است.

این علوم عبارتنـد از احکـام و قوانین و سـنن و شؤون اعتباریی که در اجتماع معمول گشـته و جریان می یابـد ،ماننـد ولایت ، ریاست ، سلطنت و ملک و امثال آن.

مثلاـ ریاستی که ما برای زیـد اعتبار نموده و می گوییم : زیـد رئیس است وصـفی است اعتباری که در خارج هیـچ برابری جز زیـد ندارد ، یعنی در خارج غیر از انسانی بنام زید چیزی بنام ریاست وجود ندارد ، بخلاف بلندقامتی و سیاهی و سـفیدی زید که در خارج وجود جداگانه ای از وجود زید دارند .

منشا پیدایش اینگونه علوم و تصدیقات احتیاج بشـر به تشکیل اجتماع است ، مثلا همین ریاست از آنجایی که بشر مجبور است اجتمـاعی زنـدگی کنـد ، به حکم جبر اداره امـور جمعیت را به شـخص معینی واگـذار می کنـد ، تـا او هر کـاری را در موقع مناسـبش انجام دهد ، اگر جامعه را به شـکل یک بدن فرض کنیم نسـبت این شخص به آن ، نسبت سر خواهد بود به بدن ، به همین مناسـبت برای اینکه مقـام شـخص مزبور محفوظ بمانـد و جـامعه از آثـار و فوایـد مقام او برخوردار شود او را به وصـف ریاست توصـیف نموده می گویند : زید رأس جمعیت و رئیس آنها است پس اعتقاد به اینکه زید رأس و رئیس است اعتقادی است وهمی که از ظرف وهم به خـارج سـرایت نمی کنـد و لیکن مـا همین امر وهمی را یـک معنـای خـارجی اعتبار نموده به خاطر مصالح اجتماعی مان آثار خارجی بر آن مترتب می کنیم .

همه معـانیی که در محیـط اجتمـاع بشـری مربوط به اعمـال انسـانی است بر این قیـاس است و همه آنهـا را خود انسان به خاطر مصلحت زندگیش وضع نموده و در قالب اعتبار ریخته است .

فرقی که بین این دو قسم از علوم است این است که قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار اینکه حقیقتا مطابق با خارج اسـت صـدق و به اعتبار اینکه خارج مطابق آن است حق نامیده می شود و در نتیجه معنای صدق و حق بودن آن این می شود که این حقیقت ذهنی عینـا همـان حقیقتی است که در خـارج است ،و آن حقیقت که در خـارج است عینـا همین حقیقتی است که در ذهن است .

و امـا قسم دوم جز در ذهن ظرف تحققی نداشـته و با خارج انطباق نـدارد ، جز اینکه مصـلحتی از مصالـح زنـدگی ما را وادار ساخته که آن را معتبر شمرده و خارجی فرضش کنیم و بطور ادعا منطبق بر خارجش بدانیم و لو اینکه حقیقتا منطبق نباشد .

پس رئیس بودن زید بخاطر یک غرض اجتماعی مثل شـیر بودن او است بخاطر یک غرض تخیلی شـعری و توصیفی که ما در جامعه خود از زید کرده و می گوییم : زید در کشور ما و یا شـهر ما رئیس است مانند توصیفی است که یک شاعر از او کرده و

می گوید : زید شیر است .

تمام معانی اعتباری چه تصوری باشد و چه تصدیقی همه بر این قیاسند و این معانی گر چه منشاشان ذهن خلاقه آدمی است و چیزی در خارج نیست که ذهن این معانی را از آن انتزاع نموده و در تطبیق اعمال بر آن اعتماد نماید الا اینکه از یک جهت دیگر اعتماد بر خارج دارد و آن این است که انسان به وسیله همین امور ذهنی و وهمی نواقص خود را جبران نموده به کمال وجودیش و نیز به نتایجی که باید برسد می رسد .

و خلاصه ، بقای وجود انسان و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحیش او را وادار می سازد که معانی اعتباری را معتبر شمرده اعمال خود را بر آن تطبیق نماید و بدین وسیله به سعادت خود نائل آید و لذا می بینیم این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند مختلف می شود ، یک کاری در نظر قطبی ها طوری تلقی می شود و در نظر جوامع مناطق استوایی طوری دیگر ، شرقی ها در آن طوری قضاوت می کنند و غربی ها طوری دیگر ، شهری ها طوری و روستایی ها طوری دیگر ، حتی چه بسا کارها که نظریه طبقات مختلف یک جامعه از عوام و خواص ، فقرا و اغنیا ، موالی و عبید ، رؤسا و مرئوسین ، سالخوردگان و خردسالان و مردان و زنان در آن مختلف می شود .

البته در این میان اعتباریات دیگری هم هست که هیچ یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن احکامی است که عقل در باره مقاصد عمومی بشر دارد ، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و امثال آن .

پس خلاصه این شد که قسم دوم از علوم و تصدیقات ما نیز اعتماد بر خارج دارد ، اگر چه مانند قسم اول مستقیما منطبق بر خارج نباشد .

این معنا که معلوم شد اینک می گوییم تمامی علوم و احکامی که ما داریم چه از قبیل قسم اول باشد و چه از قبیل قسم دوم اعتمادش بر فعل خدای تعالی است ، زیرا خارجی که تا کنون می گفتیم تکیه گاه علوم ما است ، همان عالم صنع و ایجادی است که خود فعل خدای تعالی است .

بنا بر این ، برگشت معنای اینکه می گوییم عدد یک نصف عدد دو است به این است که خدای تعالی دائما در عدد یک و دو به این نسبت رفتار می کند و همچنین سایر مثالهایی که برای تصدیقات قسم اول زدیم .

و در قسم دوم هم برگشت معنای اینکه می گوییم زید رئیس است و باید احترامش کرد به این است که خدای سبحان انسان را طوری آفریده که به ارتکاز خود

اینطور حکم کند و بر طبق حکمش هم عمل نماید .

پس جمیع احکام عقلیی که ما داریم چه احکام نظریی که عقل در آن به ضرورت و امکان حکم می کند و چه احکام عملی و حسن و قبحی که عقل از نظر مصالح و مفاسد حکم به آن می کند همه از فعل خدای تعالی اتخاذ شده است .

و با این حال آیا این از معتزله لغزش و جرم نیست که عقل خود را حاکم بر خدای تعالی نموده و اطلاق ذات غیر متناهی او را محدود و محکوم به احکام آن که از محدودات و مقیدات اتخاذ شده بنمایند ؟ و آیا این گناه بزرگی نیست که با عقل خود قوانینی وضع نمایند و خدای تعالی را محکوم به آن نموده بگویند : بر خداوند واجب است که چنین کند و حرام است که چنان کند ؟ و یا آنکه بگویند : فلان عمل از خداوند پسندیده و یا ناپسند است ؟ عقل نظری را حاکم بر خدا کردن خدا را محدود کردن است و محدودیت مساوق با معلولیت است ، زیرا حد غیر از محدود است و ممکن نیست کسی خودش نقشه ریزی و تحدید حدود ذات خود کند.

پس لازمه حرف معتزله این است که ما فوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن خدای را ناقص دانستن است زیرا ناقص است که به خاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن در دهد - دقت فرمایید!

لغزش بزرگ دیگر ، گفتار اشاعره است که عقل را در تشخیص افعال خدای تعالی از کار انداخته و احکام نظری و عملی آن را بی اعتبار دانسته اند .

آری ، اشاعره در مرحله نظریات ، قوانین کلیی از مشاهده افعال خدای تعالی استخراج نموده از آن قوانین پی به وجود پروردگار برده و وجودش را بدلیل آن قوانین اثبات کرده اند و لیکن پس از فراغت از اثبات خدای تعالی برگشته احکام ضروری عقل را ابطال نموده اند و چنین استدلال کرده اند که عقل کوچکتر از آن است که به ساحت قدس ربوبی راه یافته و به کنه ذات و خصوصیات صفاتش احاطه پیدا کند ، در اثر این اشتباه بوده که گفته اند : خدای تعالی به ذات خود فاعل نیست ، بلکه به اراده فعلیه اش فاعل است و فعل و ترک نسبت به او یکسان است و در کارهای او غرض و نتیجه ای نیست و خیر و شر همه مستند به او است .

غافل از اینکه اگر بنا باشد احکام عقلی را در خصوصیات افعال خدا و سنن و نوامیسی که در نظام خلقت جاری ساخته ابطال کنیم در کشف اصل وجود او نیز ابطال کرده ایم ، زیرا اگر احکام عقلی در اینجا معتبر نباشد باید در آنجا نیز معتبر نباشد و اگر در آنجا معتبر است در اینجا چرا معتبر نباشد ؟ چطور شد که عقل در استخراج قوانین

کلی عالم و پی بردن از آن قوانین به وجود خدای تعالی حجت است و لیکن در تشخیص خصوصیات افعال خدا حجت نیست ؟ .

از این اشکال مهم تر اینکه اگر عقل از تشخیص خصوصیات افعال خدا عاجز باشد پس احکام و قوانینی هم که از خارج انتزاع می کند با خارج مطابقت ندارد و این همان سفسطه ای است که مستلزم بطلان علم و خروج از فطرت انسانیت است ، زیرا معنای اینکه یکی از افعال و یا صفات خدای تعالی مخالف با احکام عقلی باشد این است که این احکام با خارج (فعل خدا) مطابقت نداشته باشد و وقتی ممکن باشد یکی از احکام ضروری عقلی با خارج مطابقت نکند احتمال عدم مطابقت در سایر احکام عقلی نیز وجود دارد و با چنین احتمالی دیگر برای بشر علمی باقی نمی ماند ، زیرا در بدیهی ترین احکام عقلی احتمال خلاف راه دارد و این همان سفسطه است .

این بود اشکالاتی که بر رأی اشاعره در احکام نظری عقل وارد است .

و اما در احکام عملی عقل - باید دانست که این احکام همانطوری که مکرر گفته ایم مخترعاتی هستند ذهنی که انسان آنها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است ، در نتیجه هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد به وصف خوب و پسندیده توصیف نموده اجتماع را هم به انجام آن امر تشویق می کند و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده به وصف زشت و ناپسند توصیف کرده جامعه را از ارتکاب آن نهی و تحذیر می نماید .

پس آن نتیجه ای که بشر را مجبور به وضع این اوامر و نواهی و تشویق و تحذیرها و تقنین این احکام و اعتبار خوب و بد کارها ساخته همان مصالحی است که چشم پوشی از آن برایش ممکن نبوده است .

با این حال فرض اینکه عقل احکامی تشریعی داشته باشد که در متعلق آن هیچ حسن و مصلحتی وجود نداشته باشد فرضی است متناقض الاطراف و غیر قابل تصور و وقتی فرض وجود چنین حکم عقلی غلط باشد فرض این گونه احکام شرعی نیز غلط خواهد بود ، برای اینکه احکامی هم که خدای تعالی تشریع می کند با احکامی که ما در بین خود تشریع می کنیم سنخا متحدند ، وجوب و حرمت ، امر و نهی وعد و وعید خدای تعالی نیز مانند وجوب و حرمت ، امر و نهی و وعد و وعید ما اعتباری و عناوینی است ادعایی ، با این تفاوت که چون ادعا عبارت است از خطای در ذهن و ساحت مقدس خدای تعالی از آن منزه است از این جهت این عناوین از خدای تعالی قائم است به ظرف اجتماع ، همچنانکه تمنا و امید از آنجایی که به معنای واقعیش از خدای تعالی سر نمی زند قائم به مورد مخاطب و در حقیقت از قبیل حرف زدن با کودک به زبان کودکانه

است .

و لیکن در این که صـدور این عناوین از خـدای تعالی بخاطر اغراض و نتایجی است هیچ فرقی با صدور آن از خود ما ندارد و عینـاماننـد احکام خود ما متعلق به انسان اجتماعی و اجتماع مترقی به سوی کمال و خلاصه به انسانی است که با تطبیق عمل با آن احکام سعادت زندگی خود را احراز می نماید .

پس معلوم شد که برای کارهای تشریعی خدای تعالی مصلحت و غرضی و برای اوامر و نواهیش حسن و قبحی هست و چنان نیست که اشاعره می گویند .

و به خوبی ثـابت گردیـد که گفتـار اشـاعره به منزله گفتـار کسـی است که بگویـد : راه خـدا به جایی نمی رسـد و حال آنکه ضرورت و بـداهت حکم می کند به اینکه هر راهی وقتی راه است که به جایی منتهی گردد و راه بدون غایت نظیر وسط بدون اطراف است .

همچنین گفتـار دیگرشـان که گفته انـد : عمل نیک آن عملی است که خداونـد به آن امر کرده باشـد و عمل زشت آن کاری است که خـدا از آن نهی کرده باشـد ، حتی اگر به ظلم که زشـتیش از بـدیهیات عقلی است امر کنـد نیـک می شود و اگر از عـدالت که نیکو بودنش بـدیهی است نهی کند زشت می گردد شبیه این است که کسـی بگوید اگر خداوند آدمی را به سوی هلاکت و نابودی ببرد سـعادت زندگیش تامین می شود و اگر انسان را از سعادت جاودانه زندگی باز بدارد آن وقت است که سعادت شقاوت می شود .

پس حق مطلـب در این دو مرحله این است که عقـل نظری در تشـخیصات خـود و قضاوتهـایی که در بـاره معـارف مربـوط به خـدای تعالی دارد مصیب است ، زیرا اگر عقل ما چیزهایی از قبیل علم ، قدرت و حیات و غیر آن را برای خدای تعالی اثبات می کند و یا موجودات را مستند به وی می داند و یا صفات فعلی از قبیل رحمت ، مغفرت ، رزق ، انعام و هدایت و غیر آن را برایش قائل می شود همه از این جهت است که در خود نمونه ای از خروار آن کمالات را سـراغ دارد و لذا در عین اینکه علی رغم اشـاعره می گوییم عقـل در تشـخیصات خود مصیب و براهین او معتبر و حجت است ادعـا هم نمی کنیم که عقـل به کنه ذات و صـفات خـدا احـاطه دارد ، بلکه اعتراف می کنیم به اینکه آنچه را که مـا به عقـل خود برای او اثبـات می کنیم غیر آن چیزی است که در خدای تعالی است .

مثلا علمی را که ما برای خـدا اثبات می کنیم از آنجایی که ما خود محـدود هستیم آن نیز محدود است و خدای تعالی بزرگتر از آن است که حدی او را در خود محدود سازد .

و مفـاهیم صـفاتی که ما برای او اثبات می کنیم هر کـدام قالب معنای خودش است و غیر خود را شامل نمی شود ، مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و همچنین هر

مفهومی غیر از مفاهیم دیگر است و چنین مفاهیمی نمی تواند آیینه وجود بیکران پروردگار باشد .

و لیکن این معنا باعث نمی شود که ما مانند اشاعره قضاوت و تشخیص عقل را در این باره معتبر ندانیم ، بلکه با توسل به صفات سلبیه این نقیصه را جبران نموده و در عین اینکه می گوییم خدا عالم است ، قادر است ، حی است این را نیز اضافه می کنیم که خداوند در وصف نمی گنجد و بزرگتر از آن است که در چاردیواری اوصاف و تحدیدات ما محصور گردد و در آن محدود شود و این خود ما را به حقیقت امر نزدیک می سازد .

در تفسیر آیه« لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثه!» (۷۳/مائده)پاره ای از خطب غرای امیر المؤمنین علی علیه السلام را که با بهترین بیان این معنا را مبرهن و روشن ساخته نقل کرده ، در المیزان، توضیح دادیم - به آنجا مراجعه شود.

و اما در مرحله عقل عملی - در این مرحله نیز احکام عقل در افعال تشریعی خدای تعالی جاری می شود ، الا اینکه خدای تعالی هر چه را که تشریع می کند از روی احتیاج نیست ، بلکه تفضل بر بندگان است تا بدین وسیله حوائج آنان را بر طرف سازد .

پس خدای تعالی نیز کارهایش مثل ما معلل به اغراض هست ، وقتی مطلب از این قرار باشد جای آن هست که عقل در اطراف احکام تشریعی خدا بحث نموده در پی جستجوی مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال بر آید ، لیکن نه برای اینکه خدای تعالی را محکوم به حکم خود نموده به چیزهایی امر و از اموری نهیش کند ، زیرا که خدای تعالی نیازمند به هیچ کمالی نیست تا به حکمی که او را به آن کمال برساند محکوم گردد .

بلکه همانطوری که گفته شد برای این است که به مصالح و مفاسد کارهای خود واقف شود ، چون می بیند پروردگارش شرایع و سننی برایش تشریع کرده و مانند سلطانی عزیز و مقتدر از او خواسته تا در برابر عظمتش به مراسم عبودیت قیام کند .

پروردگاری است منعم که حیات بنده و مرگ و رزق و تدبیر امورش و حساب افعال و پاداش بر حسنات و جزای بر گناهانش همه در دست او است ، لذا فکر می کند - و جای آنهم هست که فکر کند — آیا معقول است چنین پروردگاری حکمی را بدون دلیل متوجه او سازد و یا عذری را بدون دلیل از او بپذیرد و یا بی جهت جزا و پاداشش دهد ؟ علاوه بر اینکه خودش به هدایت ارتکازیش جواب خود را می دهد ، از آیات قرآنی از قبیل آیه:« لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل!»(۱۶۵/نسا) و آیه:« لیهلك من هلك عن بینه و یحیی من حی عن بینه !»(۴۲/انفال) و آیات راجع به احتجاج او در قیامت نیز آن را استفاده می کند .

با این حال چطور می توان گفت احکامی که عقل در افعال ما دارد در افعال خـدای تعالی جاری نیست ؟ اگر احکام عقلی در این مرحله جریان نـداشت خدای تعالی در امثال آیه:« ان الله لا یظلم الناس شـیئا!»(۴۴/یونس) و آیه:« ان الله لاـ یخلف المیعاد!» (۹/ال عمران)و آیه:« و ما خلقنا السـموات و الارض و ما بینهما لاعبین!» (۳۸/دخان) و آیات بسـیار دیگری ظلم ، خلف وعده ، لهو و لعب و سایر رذائل اجتماعی را که عقل آن را قبیح می داند از خود نفی نمی کرد .

تنها این سنخ آیات نیستند که ادعای ما را در جریان احکام عقلی در افعال خدای تعالی تایید می کنند بلکه آیات زیاد دیگری نیز هست که این ادعـا را در هر دو مرحله یعنی مرحله جریـان احکـام عقـل نظری و مرحله جریـان احکـام عقل عملی در ناحیه پروردگار تایید می نمایند .

اما آیات راجع به مرحله اولی – از آن جمله یکی آیه: « الحق من ربک فلا تکن من الممترین!»(۶۰/ال عمران) است.

توضـیح اینکه در این آیه فرموده: حق از نـاحیه پروردگار تو است و نفرموده : حق با پروردگار تو است و این خود دلیل بر این اسـت که هر قضـیه حقی و هر حکم واقعی از فعـل خـدا اخـذ می شـود نه اینکه حقی هست و خداونـد محکـوم است به اینکه کارهای خود را بر طبق آن انجام دهد و مانند ما آدمیان با این مطابقت استدلال بر صحت عمل خود کند .

یکی دیگر آیه: « و الله یحکم لاـ معقب لحکمه!»(۴۱/رعـد) است که از آن بر می آیـد حکم کردن ، حق مطلق او است و هیچ مانعی چه عقلی و چه غیر عقلی مانع از حکم او نیست ، برای اینکه هر مانعی که فرض شود فعل خدا و مخلوق او و متاخر از او است نه حاکم و مسلط بر او و نه مؤثر در او .

یکی دیگر جمله:

« و هو الواحد القهار!»(۱۶/رعد) و جمله:

« و الله غالب علی امره!» (۲۱/یوسف)و جمله:

« ان الله بالغ امره!»(۳/طلاق)

است ، چون از این جملات بر می آیـد که خداوند قاهر و غالب است و کسـی است که هیچ چیزی بر او غلبه و تسـلط ندارد و او را از رسیدن به کار خویش باز نمی دارد و بین او و کارش حائل نمی شود .

و نیز از آن جمله، آیه:

« الا له الخلق و الامر !»(۵۴/اعراف)

و همچنین آیات دیگری که همه در افاده این معنا مطلقند و آیه دیگری هم نیست که این آیات را تقیید کرده بگوید : خداوند در فلان امر محکوم و مغلوب است .

و اگر ما علیه اشاعره می گوییم حکم عقل نظری در افعال خدای تعالی جاری می شود معنایش این نیست که خداوند محکوم به احکام عقل می باشد ، زیرا همانطوری که مکرر گفته شد عقل ما با همه آثارش در افعالش که همان نفس الامر و خارج است تابع خدا و ماخوذ از سنت جاری او است ، بلکه معنایش این است که عقل می تواند خصوصیات فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید ، و اگر عقل چنین قدرتی نمی داشت این همه در قرآن کریم امر به تعقل ، تذکر ، تفکر ، تدبر و امثال آن نمی کرد .

و اما آیات راجع به مرحله دوم - از آن جمله یکی آیه:

« استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم!»(۲۴/انفال)

است که دلالت دارد بر اینکه در عمل به احکام خدای تعالی مصالحی است که حیات مقرون به سعادت آدمی را تامین می کند. و یکی دیگر آیه:

« قل ان الله لا یامر بالفحشاء !»(۲۸/اعراف)

است که از آن به خوبی بر می آید عملی که فی نفسه و با قطع نظر از امر و نهی خدا فحشاء و زشت است خداوند به انجام آن امر نمی کند ، نه آنکه اشاعره می گفته اند که: اگر خدا امر به چیزی کند ما می فهمیم که آن عمل فحشاء و زشت نیست .

و نیز از آن جمله، آیه:

« لا تشرک بالله ان الشرک لظلم عظیم !»(۱۳/لقمان)

و همچنین آیات بسیار دیگری است که احکام مجعول را به مصالحی که در آنها موجود است تعلیل می کند ، مانند آیات راجع به نماز ، روزه ، صدقات ، جهاد و غیر آنها که چون حاجتی به نقل آن نیست از نقلش خودداری نموده می گذریم .

(۱)

انسان و خلقت و حرکت او

خلقت اولیه انسان

اشاره

١- الميزان ج : ٨ ص : ٥٣

« كانَ النَّاس أُمَّةً وَحِدَةً فَبَعَث اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَب بِالْحَقّ لِيَحْكُمَ بَينَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَف فِيهِ إِلا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَت بَغْيَا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِى مَن يَشاءُ إِلى صِرَطٍ مُّستَقِيمٍ!»

« مردم قبل از بعثت انبیاء همه یک امت بودند خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیائی به بشارت و انذار بر گزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده اند حکم کنند این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه شان در اختلاف حسادت و طغیان بود در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می کند!»(۲۱۳/بقره)

۱- تاریخ انسان و خلقت او

آیاتی از قرآن کریم که هر کدام در جائی قرار دارد تفصیل تاریخ بشریت را بیان کرده و حاصل این تفصیل این است که نوع انسانی (البته نه تمامی انواع انسانها که حتی شامل سایر ادوار بشریت هم بشود،) بلکه این نوعی که فعلا نسلش در روی زمین زندگی می کند نوعی نیست که از نوع دیگری از انواع حیوانات و یا غیر حیوانات پدید آمده باشد(مثلا از میمون درست شده باشد!) و طبیعت ، او را که در اصل حیوانی دیگر بوده با تحولات خود تحول داده و تکامل بخشیده باشد، بلکه نوعی است مستقل ، که خدای تعالی او را بدون الگو از مواد زمین بیافرید .

روزگاری بود که آسمان و زمین و همه موجودات زمینی بودند ، ولی از این نسل

بشـر هیـچ خبر و اثری نبود ، آنگاه خـدای تعالی از این نوع یک مرد و یک زن خلق کرد ، که نسل فعلی بشـر منتهی به آن دو نفر می شود ، می فرماید:

« انا خلقناکم من ذکر و انثی ، و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا!»(۱۳/حجرات)

و نیز می فرماید:

« خلقکم من نفس واحده و جعل منها زوجها!»(۱۸۹/اعراف)

و نیز می فرماید:

« ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب...!»(۵۹/ال عمران)

این بود خلاصه ای از تاریخ پیدایش بشر از نظر قرآن .

و اما این فرضی که علمای طبیعی امروز کرده اند ، که تمامی انواع حیوانات فعلی و حتی انسان از انواع ساده تری پیدا شده اند و گفته اند : که اولین فرد تکامل یافته بشـر از آخرین فرد تکامل یافته میمون پدید آمده ، که مدار بحث های طبیعی امروز هم همین فرضـیه است و یـا گفته انـد : انسـان از ماهی تحول یافته ، همه این حرفها فرضـیه ای بیش نیست و فرضـیه هم هیـچ دلیل علمی و یقینی ندارد ، بلکه آن را فرض و تصور می کنند، تا به وسـیله آن بیانات علمی خود را توجیه و تعلیل کنند ، و هر قدر هم که این فرضـیه ها معتبر باشـد ، اعتبارش ربطی به اعتبار حقایق دینی ندارد ، بلکه حتی با امکانات ذهنی هم منافات ندارد ، چون بیشتر از توجیه کردن آثار و احکام مربوطه به موضوع بحث ، خاصیت دیگری ندارد. (بحث مفصل این موضوع در سوره آل عمران در تفسیر آیه:« ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب!» در المیزان آمده است!)

(۱)

۲- ترکیب انسان

خـدای تعـالی این نوع از موجودات را - آن روز که ایجـاد می کرد - از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد ، یکی مـاده بـدنی و یکی هـم جـوهری مجرد ، کـه همـان نفس و روح باشـد و ایـن دو ، مـادام کـه انسـان در دنیـا زنـدگی می کنـد متلازم و با یکدیگرانـد ، همینکه انسان مرد بدنش می میرد و روحش ، همچنان زنده می ماند و انسان(که حقیقتش همان روح است،) به سوی خدای سبحان باز می گردد .

خدای تعالی در این باره می فرماید:

« و لقـد خلقنـا الانسـان مـن سـلاله مـن طین ثم جعلنـاه نطفه فی قرار مکین، ثم خلقنـا النطفه علقه، فخلقنـا العلقه مضـغه، فخلقنا

المضـغه عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم انشاناه خلقا آخر، فتبارك الله احسن الخالقين، ثم انكم بعـد ذلك لميتون، ثم انكم يوم القيمه تبعثون!»(۱۲تا۱۶/مومنون)

این آیات عینا همان مطلبی را که گفتیم خاطرنشان می سازد و در این معنا

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۱۶۹

است آیه شریفه:

« فاذا سویته و نفخت فیه من روحی، فقعوا له ساجدین!»(۲۹/حجر)

و از همه آیات روشن تر آیه شریفه زیر است که می فرماید:

« و قالوا ء اذا ضللنا فی الارض ء انا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم، ثم الی ربکم ترجعون!» (۱۰و۱۱/سجده)

بطوریکه ملاحظه کردید سؤال کفار ناشی از این بود که مردن بدن را مردن آدمی می پنداشتند و از در تعجب می پرسیدند : بعد از آنکه مردیم و اعضا و اجزاء ما متلاشی و در زمین مستهلک شد ، دوباره زنده می شویم ؟ خدای تعالی در پاسخ فرمود : آنچه در زمین مستهلک می شود شما نیستید ، بدن شما است و اما خود شما را ملک الموت می گیرد و ضبط می کند ، پس شما غیر آن بدن هستید که در زمین دفن می شود ، آنچه در زمین گم می شود بدن ها است و اما انسانها که همان نفوس بشری باشد گم شدنی و از بین رفتنی و مستهلک شدنی نیستند!

(۱)

۳- شعور انسان و ارتباطش با اشیاء

خدای تعالی آن روز که بشر را می آفرید شعور را در او به ودیعه نهاد و گوش و چشم و قلب در او قرار داد و در نتیجه نیروئی در او پدید آمد به نام نیروی ادراک و فکر ، که به وسیله آن حوادث و موجودات عصر خود و آنچه قبلا بوده و عوامل آنچه بعدا خواهد بود نزد خود حاضر می بیند ، پس می توان گفت : انسان به خاطر داشتن نیروی فکر به همه حوادث تا حدی احاطه دارد چنانکه خدای تعالی هم در این باره فرموده:

« علم الانسان ما لم یعلم!»(۵/علق) و فرموده:

« و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده!» (۷۸/نحل)و می فرماید:

« و علم آدم الاسماء کلها !»(۳۱/بقره)

و نیز خدای تعالی برای این نوع از جنبندگان زمین سنخی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم هست و می تواند از هر چیزی استفاده کند ، چه از راه اتصال به آن چیز و چه از راه وسیله قرار دادن برای استفاده از چیز دیگر ، همچنانکه می بینیم : چه حیله های عجیبی در امر صنعت به کار می برد و راههای باریکی با فکر خود برای خود درست می کند و خدای تعالی هم در این باره فرموده: « هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا !» (۲۹/بقره)و نیز فرموده:« و سخر لکم ما

فی السموات و ما فی الارض جمیعا منه!»(۱۳/جاثیه) و آیاتی دیگر که همه گویای این حقیقتند که موجودات عالم

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۱۷۰

همه برای انسان رام شده اند .

(۱)

۴- دانش های عملی انسان

این دو عنایت که خدا به انسان کرده ، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات ، خود یک عنایت سومی را نتیجه داده و آن این است که توانست برای خود علوم و ادراکاتی دسته بندی شده تدوین کند ، تا در مرحله تصرف در اشیا و به کار بردن و تاثیر در موجودات خارج از ذات خود آن علوم را بکار بگیرد و در نتیجه (با صرف کمترین وقت و گرفتن بیشترین بهره) از موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند.

توضیح اینکه اگر شما خواننده عزیز ذهن خود را از آنچه مشغولش کرده خالی کنی و مانند کسی که تاکنون از وضع انسانها خبری ندارد در انسان ، این موجود زمینی فعال و به کار گیرنده فکر و اراده - نظر بیفکنی و چنین فرض کنی که اولین بار است که این موجود را می بینی و در باره اش می اندیشی ، آن وقت خواهی دید که یک فرد از این انسان در کارهای زندگیش ادراکات و افکاری را به کار می گیرد و ابزار کار خود قرار می دهد که نمی توانی آن ادراکات را به شمار آوری ، آنقدر زیاد است که عقل از کثرت و پردامنگی و تشتت جهات آنها دچار دهشت می شود .

این علوم که گفتیم ابزار کار انسانها است ، عامل فراهم آمدن و دسته بندی شدن و انشعاب هر یک از دیگری و یا ترکیب آنها ، یا حواس ظاهری و باطنی انسان است و یا تصرف قوه فکریه او ، تصرفش هم یا تصرفی است ابتدائی و یا تصرفهائی پی درپی و این نکته امری است واضح ، که هر انسانی آن را هم از خودش در می یابد و هم از دیگران و در دریافت آن احتیاج به دقت و تدبر ندارد ، بلکه صرف توجه کافی است .

حال که متوجه این نکته شدی می گوئیم : اگر این توجه و نظر را در علوم و ادراکات خود و یا انسانی دیگر تکرار کنی ، خواهی دید که همه آنها یکسان نیستند ، بعضی از ادراکات بشری تنها جنبه حکایت و نشان دادن موجودات خارجی را دارند و منشا اراده و عملی در ما نمی شوند ، مثل اینکه درک می کنیم : که این زمین است و آن آسمان است و عدد چهار جفت است و آب روان است و سیب یکی از میوه ها است و امثال این تصورها و تصدیق ها ، که تنها از راه فعل و انفعال مغزی حاصل می شود ، یعنی ماده خارجی وقتی در برابر حس ما و ادوات ادراکی ما قرار می گیرد حس ما منفعل شده ، می فهمیم که آن آب و این زمین است و نظیر آن علمی است که از مشاهده نفس خود و

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۱۷۲

حضور نفس یعنی همان که از آن تعبیر می کنیم به « من » در نزد خود برای ما حاصل می شود و باز نظیر آن کلیات مقوله ای است که درک می کنیم و درک آن نه اراده ای در ما ایجاد می کنند و نه باعث صدور عملی از ما می شوند ، بلکه تنها چیزهائی که در خارج است برای ما حکایت می کنند.

این یک عده از درک های ما است ، یک عده ادراک های دیگر داریم ، به عکس قسم اول ، ادراک هائی است که تنها در موردی به آنها می پردازیم که بخواهیم به کارش بزنیم و آنها را وسیله و واسطه به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود کنیم و اگر دقت کنید ، هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن ادراکات نیست ، از قبیل اینکه کارهائی زشت و کارهائی دیگر خوب است ، کارهائی هست که نباید انجام داد و کارهای دیگری هست که باید انجام داد و عمل خیر را باید رعایت کرد و عدالت خوب و ظلم زشت است ، این در باب تصدیقات و اما در باب تصورات مانند تصور مفهوم ریاست و مرئوسیت ، عبدیت و مولویت و امثال آن .

و اینگونه ادراکات مانند قسم اول از امور خارجی که منفصل و جدای از ما و از فهم ما است حکایت نمی کند ، بلکه ادراکاتی است که از محوطه عمل ما خارج نیست و نیز از تاثیر عوامل خارجیه در ما پیدا نمی شود ، بلکه ادراکاتی است که خود ما با الهام احساسات باطنی خود برای خود آماده می کنیم ، احساساتی که خود آنها هم مولود اقتضائی است که قوای فعاله ما و جهازات عامله ما دارد و ما را وادار به اعمالی می کند ، مثلا قوای گوارشی ما و یا قوای تناسلی ما اقتضای اعمالی را دارد که می خواهد انجام یابد و نیز اقتضای چیزهائی را دارد که باید از خود دور کند و این دو اقتضا ، باعث پیدایش صورت هائی از احساسات از قبیل حب و بغض و شوق و میل و رغبت می شود .

و آنگاه این صور احساس ما را وا می دارد تا علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح و سزاوار و غیر سزاوار و واجب و جایز ،و امثال آن اعتبار کنیم و سپس آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم و عملی بر طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل گردد .

پس معلوم شد که ما علوم و ادراکاتی داریم که هیچ قیمت و ارزشی ندارد ، مگر درعمل ، که اینگونه ادراکات را علوم عملی می نامیم و بحث مفصل در این مقام محلی دیگر دارد .

و خدای سبحان این علوم و ادراکات را به ما الهام کرده ، تا ما را برای قدم نهادن در مرحله عمل مجهز کند و ما شروع کنیم به تصرف در عالم ، تا آنچه را که خدا می خواهد ، بشود و خدای تعالی در این باره فرموده:« الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم

هدی!»(۵۰/طه) و نیز فرموده:« الـذی خلق فسوی و الـذی قدر فهدی!» (۲و۳/اعلی)و این هـدایت هدایتی است مربوط به تمامی موجودات ، که هر موجودی را به سوی کمـال مخصوص به خودش هـدایت کرده او را برای حفـظ وجودش و بقای نسـلش به اعمالی مخصوص به خودش سوق داده ، چه اینکه آن موجود دارای شعور باشد یا بی شعور .

و اما در خصوص هدایت انسان فرموده:« و نفس و ما سویها، فالهمها فجورها و تقویها!»(۷و۸/شمس) که به حکم این آیه فجور و تقوای انسانها برای آنها معلوم و به الهامی فطری و خدائی مشـخص شده است ، هر کسـی می داند چه کارهائی سزاوار است انجام دهـد و رعایتش کند و چه کارهائی سـزاوار انجام نیست و اینگونه علوم ، علوم عملیه ای است که در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد و شاید بهمین جهت فجور و تقوا را به نفس نسبت داد .

و در باره کارهائی که نبایـد کرد فرمود: « و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو کانوا یعلمون!» (۶۴/عنکبوت)چون لعب عملی است که جز در خیـال حقیقتی نـدارد ، زنـدگی دنیـا هم همینطور است ، جـاه و مال و تقـدم و تاخر و ریاست و مرئوسـیت و سایر امتیازاتش همه خیالی است و در واقع و خارج از ذهن صاحب خیال حقیقتی نـدارد ، به این معنا که آنچه در خارج است حرکاتی است طبیعی که انسان به وسـیله آن حرکات در ماده ای از مواد عالم تصـرف می کنـد ، حـال فردی که این حرکـات را از خود بروز می دهـد هر که می خواهـد باشـد ، آنچه در خـارج تحقق دارد از اینکه مثلا یک انسان رئیس است ، انسانیت او است و اما ریاسـتش جز در خانه خیال و وهم تحققی نـدارد و همچنین لباسـی که یک انسان به تن کرده آنچه از این لبـاس در خـارج هست خـود لبـاس است ، امـا مملوک بودنش برای او در خـارج نیست ، تنهـا در وهم و خیال صاحب لباس است و بر همین قیاس است تمامی شؤون زندگی دنیا

(۱)

۵- انسان هر چیزی را جهت انتفاع استخدام می کند.

پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می شود و از جمله این افکار و ادراکات تصـدیقی تصـدیق به این معنا است که(واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است اسـتخدام کند،) و به عبارتی دیگر ، این اذعان است که باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر اسـتفاده کند و به هر سـببی دست بزنـد و بهمین جهت است که از مـاده این عـالم شـروع کرده ، آلاـت و ادواتی درست می کنـد ، تا با آن ادوات در ماده های دیگر

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۱۷۳

تصـرف کنـد ، کـارد و چـاقو و اره و تیشه می سازد ، سوزن برای خیاطی، ظرف برای مایعات ، نردبان برای بالا رفتن و ادواتی غیر اینها می سازد ، که عدد آنها از حیطه شـمار بیرون است و از حیث ترکیب و جزئیات قابل تحدید نیست و نیز انواع صـنعت ها و فنونی برای رسیدن به هدف هائی که در نظر دارد می سازد .

و باز بهمین جهت انسان شـروع می کند به تصرف در گیاهان ، انواع مختلف تصرف ها در آنها می کند ، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا و لباس و سـکنی و حوائج دیگر استخدام می کند و باز بهمین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت، خون ، پوست ، مو ، پشم ، کرک ، شاخ و حتی پهن آنها و شـیر و نتاج و حتی از کارهای حیوانات استفاده می کند و به استعمار و استثمار حیوانات اکتفا ننموده ، دست به استخدام همنوع خود می زند و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می گیرد ، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصـرف می کند ، اینها که گفتیم اجمالی بود از سیر بشر در استخدام موجودات دیگر .

(۱)

۶- انسان به مقتضای طبیعتش مدنی است.

بشـر همچنان به سیر خود ادامه داد ، تا به این مشکل برخورد ، که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می خواهد ، که آن دیگران از او می خواهنـد ، لاجرم ناگزیر شـد این معنا را بپـذیرد ، که همانطور که او می خواهـد از دیگران بهره کشـی کند ، بایـد اجـازه دهـد دیگران هم به همـان انـدازه از او بهره کشـی کننـد و همینجـا بود که پی برد به اینکه بایـد اجتماعی مـدنی و تعاونی تشـکیل دهد و بعد از تشـکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگیش منوط بر این است که اجتماع به نحوی اسـتقرار یابـد که هر صاحب حقی به حق خود برسـد و مناسـبات و روابط متعادل باشـد و این همان عـدالت اجتماعی است .

پس این حکم یعنی حکم بشـر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضـطرار ، بشـر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد ، چون اگر اضـطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضـر نمی شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند ، این است معنای آن عبـارت معروف که می گوینـد:« الانسان مـدنی بالطبع!» و این است معنای اینکه می گوئیم : انسان حکم می کنـد به عـدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضـیه اضـطرار او را وادار کرده به اینکه مـدنیت و زنـدگی اجتماعی و دنبالش عـدل اجتماعی را بپذیرد ، چون می خواست از دیگران بهره کشی کند .

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۱۷۵

و بهمین جهت هر جای دنیا ببینیم انسانی قوت گرفت و از سایرین نیرومندتر شد در آنجا حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست می شود و قوی مراعات آن را در حق ضعیف نمی کند و همه روزه شاهد رنج و محنتی هستیم که طبقه ضعیف دنیا از طبقه قوی تحمل می کند ، تاریخ هم تا به امروز بهمین منوال جریان یافته ، آری تا به امروز که عصر تمدن و آزادی است .

این معنا از کلام خدای تعالی نیز استفاده می شود ، آنجا که می فرماید:

« انه کان ظلوما جهولا!» (۷۲/احزاب) و آنجا که می فرماید:

« خلق الانسان هلوعا !»(۱۹/معارج) و آنجا که می فرماید:

« ان الانسان لظلوم کفار !»(۳۴/ابراهیم) و نیز می فرماید:

« ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی!»(۶و۷/علق)

و اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبیعت انسان بود ، باید عدالت اجتماعی در شؤون اجتماعات غالب می بود و تشریک مساعی به بهترین وجه و مراعات تساوی در غالب اجتماعات حاکم می بود ، در حالی که می بینیم دائما خلاف این در جریان است و اقویای نیرومند خواسته های خود را بر ضعفا تحمیل می کنند ، و غالب مغلوب را به ذلت و بردگی می کشد ، تا به مقاصد و مطامع خود برسد .

(۱)

۷- پدید آمدن اختلاف میان افراد انسان

تا اینجا روشن گردید که هر انسانی دارای قریحه ای است که می خواهد انسانهای دیگر را استخدام کند و از سایر انسانها بهره کشی کند ، حال اگر این نکته را هم ضمیمه کنیم که افراد انسانها به حکم ضرورت از نظر خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه زندگی است ، مختلفند ، نتیجه می گیریم که این اختلاف طبقات همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می کند و هر قوی ئی می خواهد از ضعیف بهره کشی کند و بیشتر از آنچه به او می دهد از او بگیرد و از این بدتر اینکه غالب می خواهد از مغلوب بهره کشی کند و بیگاری بکشد ، بدون اینکه چیزی به او بدهد ، و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می شود در مقابل ظلم غالب دست به حیله و کید و خدعه بزنند ، تا روزی که به قوت برسد ، آن وقت تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجهی بگیرد ، پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده و انسانیت انسان را به هلاکت می کشاند یعنی فطرت او را از دستش گرفته سعادتش را تباه می سازد .

و این آیه شریفه: « و ما کان الناس الا امه واحده فاختلفوا !»(۱۹/یونس) به همین

١- الميزان ج : ٢ ص : ١٧٦

معنا اشاره دارد. همچنین آیه شریفه:« و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلک خلقهم !»(۱۱۸و۱۱۹/هود) و همچنین آیه مورد بحث که در آن می فرمود:« لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه...!»(۲۱۳/بقره)

و این اختلاف همانطور که توجه فرمودید امری است ضروری و وقوعش در بین افراد جامعه های بشری حتمی است ، چون خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است ، هر چند که همگی به حسب صورت انسانند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می شود و لیکن اختلاف در مواد هم اقتضائی دارد و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است و پس انسانها در عین اینکه به وجهی متحدند ، به وجهی هم مختلفند و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می شود که هدفها و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می گردد و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می شود .

و پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریع قوانین کرد ، قوانین کلیه ای که عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود ، و هر صاحب حقی به حقش برسد ، و قانونگذاران را ناگزیر کرد که قوانین خود را بر مردم تحمیل کنند و در عصر حاضر راه تحمیل قوانین بر مردم یکی از دو طریق است:

اول: اینکه مردم را مجبور و ناچار کنند از اینکه قوانین موضوعه را که به منظور شرکت دادن همه طبقات در حق حیات و تساوی آنان در حقوق تشریع شده بپذیرند ، تا آنکه هر فردی از افراد به آن درجه از کمال زندگی که لیاقت آن را دارد برسد ، حال چه اینکه معتقد به دینی باشد یا نباشد ، چون در این طریقه از تحمیل ، دین و معارف دینی از توحید و اخلاق فاضله را بکلی لغو می کنند ، به این معنا که این عقائد را منظور نظر ندارند و رعایتش را لازم نمی شمارند ، اخلاق را هم تابع اجتماع و تحولات اجتماعی می دانند ، هر خلقی که با حال اجتماع موافق بود آن را فضیلت می شمارند ، حال چه اینکه از نظر دین خوب باشد و چه نباشد ، مثلا یک روز عفت از اخلاق فاضله به شمار می رود و روز دیگر بی عفتی و بی شرمی ، روزی راستی و درستی فضیلت می شود و روزی دیگر دروغ و خدعه ، روزی أمانت و روزی دیگر خیانت و همچنین .

طریقه دوم از دو طریق تحمیل قوانین بر مردم این است که مردم را طوری تربیت کنند و به اخلاقی متخلق بسازند که خود به خود قوانین را محترم و مقدس بشمارند ، در این طریقه باز دین را در تربیت اجتماع لغو و بی اعتبار می شمارند .

این دو طریق از راههای تحمیل قانون بر مردم مورد عمل قرار گرفته ، که گفتیم یکی تنها از راه زور و دیکتاتوری قانون را به خورد مردم می دهد و دومی از راه تربیت

اخلاقی و لیکن علاوه بر اینکه اساس این دو طریق جهل و نادانی است ، مفاسدی هم به دنبال دارد ، از آن جمله نابودی نوع بشر است ، البته نابودی انسانیت او .

چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده و هستیش وابسته و متعلق به خداست ، از ناحیه خدا آغاز شده و به زودی به سوی او برمی گردد و هستیش با مردن ختم نمی شود ، او یک زندگی ابدی دارد ، که سرنوشت زندگی ابدیش باید در این دنیا معین شود ، در اینجا هر راهی که پیش گرفته باشد و در اثر تمرین آن روش ملکاتی کسب کرده باشد ، در ابدیت هم تا ابد با آن ملکات خواهد بود ، اگر در دنیا احوال و ملکاتی متناسب با توحید کسب کرده باشد ، یعنی هر عملی که کرد بر این اساس کرد که بنده ای بود از خدای سبحان ، که آغازش از او و انجامش به سوی اوست ، قهرا فردی بوده که انسان آمده و انسان رفته است و اما اگر توحید را فراموش کند ، یعنی در واقع حقیقت امر خود را بپوشاند ، فردی بوده که انسان آمده و دیو رفته است.

پس مثل انسان در سلوک این دو طریق مثل کاروانی را می ماند که راه بس دور و درازی در پیش گرفته و برای رسیدن به هدف و طی این راه دور ، همه رقم لوازم و زاد و توشه هم برداشته ، ولی در همان اولین منزل اختلاف راه بیندازد و افراد کاروان به جان هم بیفتند ، یکدیگر را بکشند ، هتک ناموس کنند ، اموال یکدیگر را غارت کنند و جای یکدیگر را غصب کنند ، آن وقت دور هم جمع شوند و به اصطلاح مجلس شورا و قانونگذاری درست کنند ، که چه راهی پیش بگیرند که جان و مالشان محفوظ بماند ؟ یکی از مشاورین بگوید : بیائید هر چه داریم با هم بخوریم ، به این معنا هر کس به قدر وزن اجتماعیش سهم ببرد ، چون غیر از این منزل ، منزل دیگری نیست و اگر کسی تخلف کرد او را سرکوب کنیم .

یکی دیگر بگوید : نه ، بیائید نخست قانونی که عهده دار حل این اختلاف شود وضع کنیم و برای اجرای آن قانون وجدان و شخصیت افراد را ضامن کنیم چون هر یک از ما در ولایت و شهر خود شخصیتی داشته ایم ، به خاطر رعایت آن شخصیت با رفقا و همسفران خود به رحمت و عطوفت و شهامت و فضیلت رفتار نموده ، هر چه داریم با هم بخوریم ، چون غیر از این منزل منزلی دیگر نداریم .

و معلوم است که هر دوی این گویندگان به خطا رفته اند و فراموش کرده اند که مسافرند و تازه به اولین منزل رسیده اند و معلوم است که مسافر باید بیش از هر چیز رعایت حال خود را در وطن و در سر منزلی که به سوی آن راه افتاده بکند و اگر نکند جز ضلالت و هلاکت سرنوشتی دیگر ندارد .

شخص سوم برمی خیزد و می گوید : آقایان در این منزل تنها از آنچه دارید باید

آن مقـداری را بخوریـد که امشب بـدان نیازمندیـد و بقیه را برای راه دور و درازی که در پیش داریـد ذخیره کنیـد و فراموش نکنیـد که وقتی از وطن بیرون می شدیـد از شـما چه خواسـتند ، در مراجعت باید آن خواسـته ها را برآورده کرده باشـید و نیز فراموش نکنید که خود شما از این سفر هدفی داشتید ، باید به آن هدف برسید!

(۱)

۸- تنها راه صحیح رفع اختلاف ، راه دین است .

به همین جهت خدای سـبحان(که انسانها را بهتر از خود انسانها می شـناسد چون خالق آنان است!) شـرایع و قوانینی برای آنان تاسـیس کرد و اسـاس آن شـرایع را توحیـد قرار داد که در نتیجه هم عقایـد بشـر را اصـلاح می کنـد و هم اخلاق آنـان و هم رفتارشـان را و به عبـارتی دیگر اسـاس قـوانین خود را این قرار داد که نخست به بشـر بفهمانـد حقیقت امر او چیست ؟ از کجا آمده ؟ و به کجا می رود ؟ و اگر می رود باید در این منزلگاه موقت چه روشی اتخاذ کند ؟ که برای فردایش سودمند باشد ؟

پس تشـریع دینی و تقنین الهی تشـریعی است که اساسـش تنهـا علم است و بس همچنـانکه فرمود:« ان الحکم الا لله ، امر ان لا تعبدوا الا ایاه ، ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون!» (۴۰/یوسف)

و نیز در آیات مورد بحث فرمود:« فبعث الله النبیین مبشـرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه!»(۲۱۳/بقره) و بطوریکه ملاحظه می کنیـد بعثت انبیـا را مقارن و توأم با بشارت و تهدیـد کرده ، که همان فرسـتادن کتابی است مشتمل بر احکام و شرایعی که اختلافشان را از بین می برد .

و از همین باب است آیه شـریفه:« و قالوا ما هی الا حیاتنا الـدنیا، نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر و ما لهم بذلک من علم، ان هم الا یظنون!»(۲۴/جاثیه) چونکه کفار اگر اصـرار داشـتند به این گفتار ، برای این نبود که بخواهنـد تنها معاد را انکار کننـد ، بلکه بیشتر برای این بود که از زیر بـار احکام شـرع خارج گردنـد ، چون اعتقاد به معاد مسـتلزم آن است که زنـدگی دنیا را با عبودیت و اطاعت از قوانین دینی منطبق سازند ، قوانینی که مواد و احکامی از عبادات و معاملات و سیاسات دارد .

و سخن کوتاه آنکه اعتقاد به معاد مستلزم تدین به دین و آن هم مستلزم پیروی احکام دین در زندگی است و مستلزم آن است که در تمـام احوال و اعمـال مراقب روز بعث و معـاد باشـند ، لـذا معـاد را انکـار کرده و اساس زنـدگی اجتماعی را بر صـرف زندگی دنیا قرار دادند ، بدون اینکه نظری به ماورای آن داشته باشند .

و همچنین آیه شریفه:« ان الظن لا یغنی من الحق شیئا، فاعرض عمن تولی عن

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۱۷۷

ذکرنا و لم یرد الا الحیوه الـدنیا، ذلک مبلغهم من العلم...»(۲۸تا۳۰/نجم) که می فرمایـد کفار زندگی خود را بر اساس جهل و گمان بنا کرده انـد و خـدای تعالی که مردم را به سوی دارالسـلام می خواند دین خود را بر اساس حق و علم بنا کرده و رسول هم ایشان را به روشی دعوت می کند که مایه حیات آنان است .

و می فرماید:

« یا ایها الذین آمنوا استجیبوالله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم!»(۲۴/انفال)

و این حیات همان است که آیه زیر بدان اشاره نموده ، می فرماید:

« و من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها .» (۱۲۲/انعام)و نیز فرموده:

« ا فمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق، کمن هو اعمی؟ انما یتذکر اولوا الالباب!»(۱۹/رعد) و نیز فرموده:

« قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره، انا و من اتبعنی، و سبحان الله و ما انا من المشرکین!»(۱۰۸/یوسف) و نیز فرموده:

« هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون؟ انما یتذکر اولوا الالباب!» (۹/زمر) و باز فرموده:

« یعلمهم الکتاب و الحکمه و یزکیهم...!» (۱۲۹/بقره)و از این قبیل آیاتی دیگر.

قرآن کریم پر است از آیـاتی که علم را می سـتاید و مردم را به سوی آن می خوانـد و تشویق می کنـد، تو را همین بس که به قول بعضی ها عهد سابق بر اسلام را عهد جاهلیت خوانده است .

پس این چقـدر از انصاف به دور است که کسـی بگویـد دین اساسـش بر تقلید و جهل و ضدیت با علم است ، گویندگان این سخن دروغ کسـانی هسـتند که سرگرم علوم طبیعی و اجتمـاعی شـده و در آن علوم اثری از معارف مربوطه به ماورای طبیعت نیافتنـد ، در نتیجه خیال کردنـد عدم اثبات مسـتلزم اثبات عدم است و چه خطای بزرگی کردند و در این پندار و حکمشان چه خبطی مرتکب شدند .

آنگـاه از طرفی دیگر هم نگـاه کردنـد به جوامع دین دار ، البته آنهـائی که با اموری هوسـرانی می کردنـد و نامش را دین می گذاشـتند ، در حـالی کـه حقیقـتی جز شـرک نـداشت و خـدا و رسـولش از شـرک بیزارنـد ، آن وقـت از سـوی دیگر به طرز دعوتهای دینی نظر کردنـد که مردم را به تعبـد و اطاعت چشم و گوش بسـته دعوت می کند ، در حالی که نه دین عبارت بود از هوسرانی و نه دعوت دینی عبارت بود از دعوت به اطاعت کورکورانه ، چون دین شانش اجل از این است که بشر را دعوت به جهل و تقلید کند و ساحتش

مقـدس تر از آن است که مردم را به عملی دعوت کنـد که علم همراهش نباشـد و یا به طریقه ای بخوانـد که هـدایت و کتابی روشنگر نداشته باشد و چه کسی ستمگرتر است از کسی که چنین افترائی به خدا ببندد و یا به حق بعد از آمدنش تکذیب کند .

(۱)

۹- اختلاف در خود دین

سخن کوتـاه آنکه خـدای تعـالی(که مخـبری است صـادق!) به مـا خبر داده : اولین رفع اختلافی که در بشـر صورت گرفته به وسیله دین بوده و اگر قوانین غیر دینی هم به این منظور درست کرده اند الگویش را از دین گرفته اند .

و نیز خبر می دهد به اینکه ، همین دینی که مایه رفع اختلاف بود به تدریج مورد اختلاف در میان بشر قرار گرفت ، این بار در خود دین اختلاف کردنـد و این اختلاف را حاملان دین و گرداننـدگان کلیسا و کسانی که به کتاب خـدا علم داشـتند از در حسادتی که به یکدیگر می ورزیدند و تنها به انگیزه سرکشی و ظلم به راه انداختند ، همچنانکه خدای تعالی فرمود:

« شـرع لکم من الدین ما وصـی به نوحا و الذی اوحینا الیك و ما وصـینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه!»(۱۳/شوری) تا آنجا که می فرماید:

« و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم و لو لا کلمه سبقت من ربك الی اجل مسمی لقضی بینهم!»(۱۴/شوری) و نیز فرموده:

« و ما کان الناس الا امه واحده فاختلفوا و لولا کلمه سبقت من ربک لقضی بینهم فیما فیه یختلفون!» (۱۹/یونس)

و منظور از کلمه ای که در این دو آیه بدان اشاره شد ، همان کلامی است که در آغاز خلقت به آدم فرمود که:

« و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین!» (۲۴/اعراف)

و اختلاف در دین را مسـتند به بغی (حسادت و طغیان) کرد نه مسـتند به فطرت و این برای این جهت بود که دین فطری است و چیزی که سرچشـمه از فطرت دارد خلقت در آن نه دگرگـونگی می پـذیرد و نه گمراهی و در نـتیجه حکمش مختلـف نمی شود ، همچنانکه در باره فطری بودن دین فرموده:

« فاقم وجهك للدین حنیفا، فطره الله التی فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله، ذلك الدین القیم!» (۳۰/روم)

این فرازهائی بود که در حقیقت زیربنای تفسیر آیه مورد بحث است.

(۲)

۱۰– انسان بعد از دنیا

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۱۸۰

۲- المیزان ج : ۲ ص : ۱۸۳

سپس خـدای تعـالی خبر می دهـد از اینکه انسان به زودی از این زنـدگی اجتماعیش کوچ نموده در عالمی دیگر و منزلگاهی دیگر فرود می آیـد و آن عالم را برزخ نامیده و فرموده : که بعد از آن منزلگاه منزلی دیگر هست ، که سـرمنزل انسانها است و آن را خانه آخرت نامیده است.

چیزی که هست او در زنـدگی بعـد از دنیا حیاتی انفرادی دارد ، دیگر زندگیش اجتماعی نیست ، به این معنا که ادامه زندگی در آنجا احتیاج به تعاون و اشتراک و همـدستی دیگران نـدارد ، بلکه سـلطنت و حکمرانی در تمامی احکام حیات در آن عالم از آن خود فرد است ، هستیش مستقل از هستی دیگران و تعاون و یاری دیگران است .

از اینجـا می فهمیم که نظام در آن زنـدگی غیر نظام در زنـدگی دنیای مادی است چون اگر نظام آنجا همماننـد نظام دنیا بود چاره ای جز تعاون و اشتراک نبود و لیکن انسان زندگی مادیش را پشت سـر گذاشته ، به سوی پروردگارش روی آورده و در آنجا تمامی علوم عملیش نیز باطل می شود ، دیگر لزومی نمی بیند که دیگران را استخدام کند و در شؤون آنان تصرف نماید و دیگر احتیاجی به تشـکیل اجتماعی مـدنی و تعاونی احساس نمی کنـد(آنطور که گفتیم زندگی دنیا مجبورش کرد به اینکه تشکیل اجتماع دهد.)

او نیز سـایر احکـامی هم که در دنیـا داشت در آن عـالم نـدارد و در آن عالم تنها و تنها سـروکارش با اعمالی است که در دنیا کرده ، یـا نتیجه هـائی است که حسـنات و سیئاتش ببـار آورده و در آن عـالم جز به حقیقت امر بر نمی خورد آنجاست که نبا عظیم برایش آشکار می شود ، آن نبای که در دنیا بر سرش اختلاف داشتند ، همچنانکه فرمود:

« و نرثه ما یقول و یاتینا فردا !»(۸۰/مریم)

و نیز در این باره فرموده:

« لقـد جئتمونـا فرادی کمـا خلقنـاکم اول مره و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم و ما نری معکم شـفعاءکم الـذین کنتم زعمتم انهم فیکم شرکاء، لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون!»(۹۴/انعام) و نیز فرموده:

« هنالک تبلوا کل نفس ما اسلفت و ردوا الی الله مولیهم الحق و ضل عنهم ما کانوا یفترون!»(۳۰/یونس) و نیز فرموده:

« یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار!» (۴۸/ابراهیم) و باز در آیه (۳۹و۴۰/ نجم) فرموده:

« و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزیه الجزاء الاوفی!»

و آیاتی دیگر که می فهمانند بعد از مرگ ، آدمی تنها است و یگانه همنشین او عمل او است و دیگر اثری از احکام دنیوی را در آنجا نمی بیند ، دیگر زندگی اجتماعی و بر اساس تعاون ندارد و از آن علوم عملیه ای که در دنیا به حکم ضرورت مورد عمل قرار می داد اثری نمی یابد ، کیفیت ظهور عملش در آنجا و ظهور و تجسم جزای عملش طوری است که با زبان نمی شود بیان کرد.

(۱)

مقدمه تفسیری بر:خلقت انسان اولیه و تکثیر نسل بشر

« یَأَیهَا النَّاس اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکم مِّن نَّفْسٍ وَحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنهَا زَوْجَهَا وَ بَث مِنهُمَا رِجَالاً کَثِیراً وَ نِساءً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِی تَساءَلُونَ بِهِ وَ الأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ کانَ عَلَیْکُمْ رَقِیباً !»

« ای مردم بترسید از پروردگار خود، آن خدائی که همه شما را از یک تن بیافرید و هم از آن جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن بر انگیخت و بترسید از آن خدائی که به نام او از یکدیگر مسئلت و درخواست می کنید(خدا را در نظر آرید!) و در باره ارحام کوتاهی مکنید که همانا خدا مراقب اعمال شما است!» (۱/ نساء)

در این آیه می خواهد مردم را به تقوا و پروا داشتن از پروردگار خویش دعوت کند ، مردمی که در اصل انسانیت و در حقیقت بشریت با هم متحدند و در این حقیقت بین زنشان و مردشان ، صغیرشان و کبیرشان ، عاجزشان و نیرومندشان ، فرقی نیست ، دعوت کند تا مردم در باره خویش به این بی تفاوتی پی ببرند تا دیگر مرد به زن و کبیر به صغیر ظلم نکند و با ظلم خود مجتمعی را که خداوند آنان را به داشتن آن اجتماع هدایت نموده آلوده نسازند ، اجتماعی که به منظور تتمیم سعادتشان و با احکام و قوانین نجات بخش تشکیل شده ، مجتمعی که خدای عز و جل آنان را به تاسیس آن ملهم نمود ، تا راه زندگیشان را هموار و آسان کند همچنین هستی و بقای فرد فرد و مجموعشان را حفظ فرماید .

از همین جا روشن می شود که چرا در آیه شریفه ، خطاب را متوجه« ناس» یعنی همه مردم کرد و نه به خصوص مؤمنین ، و نیز چرا فرمان« اتقوا !» را مقید به قید

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۱۸۴

ربکم کرد و نفرمود:« اتقوا الله – از خدا پروا کنید!» بلکه فرمود:« از پروردگار خود پروا کنید!» چون صفتی که از خدا به یاد بشر انداخت(که همه را از یک نفر خلق کرده!» صفتی است که پر و بال آن تمامی افراد بشر را می گیرد و اختصاصی به مؤمنین ندارد و این صفت خود یکی از آثار ربوبیت او است چون منشاش ربوبیت خدا یعنی تدبیر و تکمیل است ، نه الوهیت او .

و اما این که فرمود:« خدائی که شما را از یک نفس آفرید!» منظور از نفس به طوری که از لغت بر می آید عین هر چیز است مثلا می گویند:« جائنی فلان نفسه – فلانی خودش نزد من آمد!» در اینجا منظور این است که عین او آمد .

نفس چیزی است که انسان بواسطه آن انسان است و آن عبارت است از مجموع روح و جسم در دنیا و روح به تنهائی در زندگی برزخ که بحث در این باره در ذیل آیه:« و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات ...!»(۱۵۴/بقره) در المیزان آمده است.

و از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از نفس واحده « آدم علیه السلام» و مراد از زوجها « حوا » باشد که پدر و مادر نسل انسان است که ما نیز از آن نسل می باشیم و بطوری که از ظاهر قرآن کریم بر می آید همه افراد نوع انسان به این دو تن منتهی می شوند همچنانکه از آیات زیر همین معنا بر می آید که:

« خلقکم من نفس واحده، ثم جعل منها زوجها !»(۱۸۹/اعراف)

« یا بنی آدم لا یفتننکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنه!»(۲۷/اعراف)

و آیه زیر که حکایت گفتار ابلیس است:

« لئن اخرتن الی یوم القیمه لاحتنکن ذریته الا قلیلا !»(۶۲/اسرا)

ظاهر جمله « خلق منها زوجها !» این است که می خواهد بیان کند که همسر آدم از نوع خود آدم بود و انسانی بود مثل خود او و این همه افراد بی شمار از انسان ، که در سطح کره زمین منتشر شده اند ، همه از دو فرد انسان مثل هم و شبیه به هم منشا گرفته اند و جمله مورد بحث همان نکته ای را می رساند که آیات زیر در صدد افاده آن است:

« و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه!»(۲۱/روم)

« و الله جعل لکم من انفسکم ازواجا و جعل لکم من ازواجکم بنین و حفده ...!»(۷۲/نحل)

« فاطر السموات و الارض، جعل لکم من انفسکم ازواجا و من الانعام ازواجا یذرؤکم فیه!»(۱۱/شوری) و نظیر این آیات آیه زیر است:

« و من کل شی ء خلقنا زوجین!» (۴۹/ذاریات)

پس اینکه در بعضی از تفسیرها آمده که مراد از آیه مورد بحث این است که همسر آدم از بدن خود درست شده صحیح نیست ، هر چند که در روایات آمده که از دنده آدم خلق شده ، لیکن از خود آیه استفاده نمی شود و در آیه ، چیزی که بر آن دلالت کند وجود ندارد .

« و بث منهما رجالا کثیرا و نساء...!»(۱/نسا)

کلمه« بث» به معنای جدا سازی بوسیله پاشیدن و امثال آن است. از آیه شریفه بر می آید که نسل موجود از انسان ، تنها منتهی به آدم و همسرش می شود و جز این دو نفر ، هیچ کس دیگری در انتشار این نسل دخالت نداشته است(نه حوری بهشتی و نه فردی از افراد جن و نه غیر آن دو،) و گرنه می فرمود:« و بث منهما و من غیرهما !»

با پذیرفتن این معنا دو مطلب به عنوان نتیجه بر آن متفرع می شود:

اول اینکه : منظور از جمله:« رجالا کثیرا و نساء !» کل بشر است و افرادی است که یا بدون واسطه(چون هابیل و قابیل و غیره،) و یا با واسطه(چون دیگر افراد بشر تا هنگام بپا شدن قیامت،) از این دو فرد یعنی آدم و حوا منشعب شده اند.

مطلب دوم این است که : ازدواج در طبقه اولی ، بعد از خلقت آدم و حوا یعنی در فرزندان بلاـ فصل آدم و همسرش بین برادران و خواهران بوده و دختران آدم با پسران او ازدواج کرده اند ، چون آن روز در تمام دنیا ، نسل بشر منحصر در همین فرزندان بلا فصل آدم بوده(در آن روز غیر از آنان ، نه دخترانی یافت می شده است که تا همسر پسران آدم شوند و نه پسری بود که همسر دخترانش گردند!) بنا بر این هیچ اشکالی هم ندارد(اگر چه در عصر ما خبری تعجب آور است!) لیکن از آنجائی که مساله یک مساله تشریعی است و تشریع هم تنها و تنها کار خدای تعالی است و لذا او می تواند یک عمل را در روزی حلال و روزی دیگر حرام کند!

« و اتقوا الله الذی تسائلون به و الارحام!»(۱/نسا)

قرآن شریف در امر « ارحام » نهایت درجه اهتمام را بکار برده ، همانطور که امر قوم و امت را مورد اهتمام و عنایت قرار داده ، چون رحم عبارت است از مجتمع خانوادگی و کوچک ، اما قوم و امت مجتمعی است بزرگ و لذا قرآن کریم این توجه و عنایت را به امر مجتمع بزرگ کرده و آن را حقیقتی صاحب اثر و دارای خواص دانسته و فرمود:

« و هو الذی مرج البحرین هذا عذب فرات و هذا ملح اجاج و جعل بینهما برزخا و حجرا محجورا ! و هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و کان ربک قدیرا !»

(۵۳و۵۴/فرقان) و نیز فرموده:

« و جعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفوا !»(۱۸/حجرات) و نیز فرموده:

« و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله !»(۷۵/انفال) و فرموده:

« فهل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض و تقطعوا ارحامکم!» (۲۲/محمد)

و فرموده:

« و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم!»(۹/نسا)

و آیاتی دیگر که به نحوی برای اجتماع اثری اثبات می کند .

« ان الله کان علیکم رقیبا !»(۱/نسا)

کلمه رقیب ، به معنای حفیظ است و مراقبت به معنای محافظت است ، البته رقوب به معنای مطلق حفظ نیست ، بلکه تنها آن محافظت از حرکات و سکنات شخص محفوظ و مرقوب را مراقبت می گویند که به منظور اصلاح موارد خلل و فساد آن باشد و یا به این منظور باشد که حرکات و سکنات آنرا ضبط کنند .

پس گویا مراقبت همان حفظ کردن چیزی است به اضافه عنایت علمی و شهودی بر آن و به همین جهت مراقبت به معنای حراست و داروغگی، انتظار، بر حذر بودن و در کمین نشستن استعمال می شود و در قرآن خدای تعالی نیز رقیب خوانده شده ، چون اعمال بندگان را حفظ می کند تا پاداش دهد ، همچنین حفیظ و در کمین و وکیل نیز گفته شده است:

« و ربک علی کل شی ء حفیظ !»(۲۱/سبا)

« الله حفیظ علیهم!»(۶/شوری)

« و ما انت علیهم بوکیل!»(۱۰۷/انعام)

« فصب علیهم ربک سوط عذاب، ان ربک لبالمرصاد!» (۱۳و۱۴/فجر)

بطوری که ملاحظه می کنید امر به تقوا در وحدت انسانی است که در بین همه افراد ساری و جاری است و دستور به اینکه آثار آن تقوا را (که لازمه آن است،) حفظ کنند، با این بیان تعلیل کرده که : خدای تعالی رقیب است و به این تعلیل سخت ترین تخویف و تهدید نسبت به مخالفت این دستورها را می رساند و با دقت در این تعلیل روشن می شود : آیاتی که متعرض مساله بغی ، ظلم ، فساد در زمین ، طغیان و امثال اینها شده و دنبالش تهدید و انذار کرده ، چه ارتباطی با این غرض الهی یعنی

حفظ وحدت انسانیت از فساد و سقوط دارد !

(۱)

گفتاری در: پیدایش انسان اولی

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۲۱۲

« الَّذِی أَحْسنَ کلَّ شیْ ءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الانسنِ مِن طِینٍ!»

« ثُمَّ جَعَلَ نَسلَهُ مِن سلَلَهٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِینٍ!»

« ثُمَّ سوَّاهُ وَ نَفَخَ فِیهِ مِن رُّوحِهِ وَ جَعَلَ لَکُمُ السمْعَ وَ الأَبْصرَ وَ الأَفْئِدَهَ قَلِیلاً مَّا تَشکُرُونَ!»

« همان که خلقت همه چیز را نیکو کرده و خلقت انسان را از گلی آغاز کرد!»

« و نژاد او را از مایه ای از آب پست قرار داد!»

« آنگاه وی را پرداخت و از روح خویش در او بدمید و برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید، اما شما چه کم سپاس می دارید!» (۷تا۹/سجده)

در تفسیر سوره نساء (به شرح مطلب بالا) گفتاری در این معنا آمده و گفتار ما در اینجا به منزله تکمیل همان بحث است. در آنجا گفتیم که آیات کریمه قرآن ظاهر قریب به صریح است در اینکه بشر موجود امروزی - که ما افرادی از ایشانیم - از طریق تناسل منتهی می شوند به یک زن و شوهر معین ، که قرآن نام آن شوهر را آدم معرفی کرده و نیز صریح است در اینکه این اولین فرد بشر و همسرش از هیچ پدر و مادری متولد نشده اند ، بلکه از خاک یا گل یا لایه یا زمین ، به اختلاف تعبیرات قرآن - خلق شده اند .

این آن معنایی است که آیات با ظهور قوی خود ، آن را افاده می کنند ، چیزی که هست ظهور آیات در این معنا به حد صراحت نمی رسد و نص در این معنا نیست ، تا نشود آن را تاویل کرد ، از سوی دیگر ، مساله از ضروریات دین هم نیست ، تا منکر آن مرتد از دین باشد ، بله ممکن است این معنا را از ضروریات قرآن دانست ، که نسل حاضر بشر منتهی به مردی به نام آدم است .

و اما آدم کیست ؟ آیا مقصود از این کلمه ، آدم نوعی است ؟ یعنی طبیعت انسانیت که در همه افراد وجود دارد ؟ و یا عده معدودی از افراد بشر است که ریشه های انسانهای امروز بوده اند ؟ و یا فردی از جنس انسان است که نامش آدم است ؟ ، معلوم نیست .

و بنابر اینکه فردی از نوع انسان باشد آیا این فرد متولد از نوعی دیگر از حیوانات مثلاـ میمون بوده و از طریق تطور انواع و پیدایش فردی کاملتر از فردی کامل و فردی کامل از فردی ناقص و همچنین ناقصی از ناقص تر ، بوجود آمده ؟ یا آنکه فرد نامبرده انسانی کامل و دارای کمال فکر بوده ، که از یک جفت انسان غیر کامل و غیر مجهز به

جهاز تعقل ، متولـد شـده است و مبـدأ ظهور و پیـدایش نوع انسانهای مجهز به تعقل و قابل تکلیف شـده ؟ که بشـر موجود در عصر حاضر نوع کاملی از انسان باشد که هر فرد آن منتهی شود به انسان اول ، که او نیز فردی کامل بوده به نام آدم ، که او از طریق تطور از نوع دیگری از انسان متولـد شده ، که آن نوع ناقص و فاقد عقل بوده و همچنین آن نوع نیز منتهی شود به نوعی دیگر و این سیر قهقری در انواع حیوانات ادامه داشته باشد ، تا در آخر منتهی شود به بسیطترین و ساده ترین حیوان ، که از هر حیوان دیگر ناقص تر باشد .

و به عکس اگر از آن حیوان ناقص و ساده شروع کنیم ، لایزال از ناقصی به کاملی و از کاملی به کامل تری برسیم ، تا منتهی شویم به انسـان ، امـا انسـان بـدون تعقـل و سـپس از آن حیوان منتقـل شویم به انسـان کامل ، که تمامی این انواع همه در یک سلسـله قرار داشـته و بهم متصل و از یکـدگر متولـد شـده باشـند ، بطوری که آن حیوان ساده ای که گفتیم ، جد اعلای انسان امروزی باشد .

و یـا آنکه سلسـله توالـد و تناسـلی که فعلا ـ در بین مـا انسانهـا هست ، پس از رسـیدن به آدم و همسـرش منقطع شود و آدم و همسـرش از زمین تکون یافته باشـند و از مادر و پدری متولد نشده باشـند ، هیچ یک از این چند صورت ضروری دین اسلام و قرآن کریم نیست .

و به هر تقدیر ظاهر آیات قرآنی همین صورت اخیر است ، یعنی از ظاهر قرآن بر می آید که نسل حاضـر بشـر منتهی به آدم و همسرش می شود و آدم و همسرش از پدر و مادری متولد نشده ، بلکه از زمین تکون یافته اند .

چیزی که هست آیات قرآنی بیان نکرده که چگونه آدم از زمین خلق شـد ، آیا در خلقت او علل و عوامل خارق العاده دسـت داشـته ؟ و آیا خلقتش به تکوین الهی آنی بوده ، بـدون اینکه مدتی طول کشـیده باشد پس جسد ساخته شده از گل ، مبدل به بدنی معمولی و عادی و دارای روح انسانی شده ؟ و یا آنکه در زمانهایی طولانی این دگرگونی صورت گرفته و استعدادهایی یکی پس از دیگری در او تبـدل یـافته و نیز صورتهـایی یکی پس از دیگری به خـود گرفته ، تـا آنکه اسـتعدادش برای گرفتن روح انسانی به حد کمال رسیده ، آنگاه آن روح در او دمیده شده است و کوتاه سخن نظیر نطفه در رحم علل و شرایطی یکی پس از دیگری در او اثر کرده است ؟ هیچ یک از این احتمالات در قرآن کریم نیامده .

تنها روشن ترین آیه ای که در باره خلقت آدم در قرآن دیده می شود آیه:

« ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون!»

(۵۹/ال عمران) است ، چون این آیه شریفه در پاسخ از احتجاج مسیحیان بر پسر بدون عیسی برای خدا نازل شده ، مسیحیان احتجاج می کردند به اینکه او بدون پدری از جنس انسانی ، به دنیا آمده و حال آنکه هر کس به دنیا بیاید از پدری متولد می شود ، پس پدر عیسی باید خدا باشد ، آیه شریفه در پاسخ آنان می فرماید: صفت عیسی مانند صفت آدم است ، که خدای تعالی او را از خاک زمین خلق کرد ، بدون اینکه پدری داشته باشد ، که از نطفه او متولد شود ، پس چرا مسیحیان نمی گویند آدم پسر خدا است .

و اگر مراد از خلقت از خاک ، منتهی شدن خلقت آدم به خاک باشد ، همانطور که همه جانداران متولد از نطفه نیز خلقتشان منتهی به زمین می شود ، در این صورت معنای آیه چنین می شود که : صفت عیسی که پدر ندارد مانند صفت آدم است که خلقتش منتهی به خاک می شود ، همچنان که همه مردم نیز چنینند .

و معلوم است که در این صورت دیگر آدم خصوصیتی ندارد ، تا به خاطر آن عیسای بدون پدر را با وی مقایسه کنند و در نتیجه آیه شریفه بی معنا می شود ، یعنی احتجاج علیه نصاری و پاسخ به دلیل آنان نمی شود .

با این بیان روشن می گردد که تمامی آیات قرآنی که از خلقت آدم از تراب و یا گل یا امثال آن خبر می دهد ، همه بر مدعای ما دلالت می کند ، یعنی می فهماند که خلقت او آنی و بدون گذشت زمان و بدون پدر و مادر بوده و گرنه همانطور که گفتیم دیگر برای آدم خصوصیتی نمی ماند ، که تنها خلقت او را به رخ ما بکشد و بفرماید من او را از خاک یا گل خلق کرده ام ، چون در این صورت تمامی حیوانات و انسانها نیز خلقتشان به گل و خاک منتهی می شود .

پس اگر فرموده:

« انی خالق بشرا من طین!» (۷۱/ص) و یا می فرماید:

« و بدء خلق الانسان من طین!» (۷/سجده)

همه دلالت دارد بر اینکه خلقت آدم با خلقت سایر افراد بشر و سایر جانداران فرق داشته است .

و اما اینکه بعضی گفته اند : مراد از آدم ، آدم نوعی ، یعنی جنس و طبیعت انسان خارجی است ، که در همه افراد هست ، نه آدم شخصی و مراد از اینکه افراد انسان بنی آدم هستند این است که افراد این نوع زیاد شده چون قیود زیادی منضم به آن گشته و داستان داخل شدن آدم در بهشت و سپس بیرون شدنش به اغوای شیطان و نافرمانی کردن او ، یک تمثیل تخیلی است ، تا بفهماند این نوع از جانداران فی نفسه چه مکانتی دارد و چقدر مقرب درگاه خدا است و وقتی دنبال هوای نفس را می گیرد و ابلیس را

اطاعت می کند ، تا چه پایه پایین می آید .

سخنی است که با آیه سابق و ظواهر بسیاری از آیات قرآنی نمی سازد ، از قبیل آیه:

« الذی خلقکم من نفس واحده و جعل منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء!»(۱/نسا)

چون اگر مراد از نفس واحد(یک تن) آدم نوعی باشد ، دیگر محلی برای فرض همسر برای او باقی نمی ماند و از قبیل این آیه است ، آیاتی که می رساند خدا او و همسرش را در بهشت داخل کرد و آن دو با خوردن از آن درخت ، خدا را نافرمانی کردند .

و به هر حال باید ببینیم منشا این که گفته اند مراد ، آدم نوعی است ، چیست ؟ اصل این حرف ناشی از اعتقاد به قدیم بودن زمین و انواع موجودات اصلی آن و از آن جمله انسان است ، که قهرا افراد این انواع اصلی ، از دو طرف گذشته و آینده غیر متناهی خواهند بود ، یعنی از ازل انسانها بوده اند و تا ابد نیز خواهند بود ، و اصول علمی این دعوی را بطور قطع باطل می کند .

و اما اینکه بعضی گفته اند : نسل حاضر بشر منتهی می شود به چند تن انسان ، که هر یک دارای رنگ مخصوصی بوده اند ، یکی سرخ پوست ، دیگری زرد پوست ، سومی سفید پوست ، چهارمی سیاه پوست و چهار نژاد فعلی بشر منتهی می شود به چهار زن و شوهر ، یا آنکه بعضی از این نژادها قدیمی و بعضی دیگر بعدها پیدا شده اند ، مانند نژاد سرخ و زرد ، که در آمریکا و استرالیا پدید آمده اند .

این سخن نیز باطل است ، برای اینکه تمامی آیات قرآنی که متعرض آغاز خلقت بشر است ، نسل بشر حاضر را منتهی به یک زن و شوهر می داند ، حال چه اینکه مراد از آدم را ، آدم شخصی بگیریم و چه آدم نوعی و طبیعت آدم و اما چهار زن و شوهر فرضیه ای است که به هیچ وجه آیات قرآنی با آن نمی سازد .

علاوه بر این ، چهار جفت بودن که مبدأ پیدایش چهار نژاد بشر می باشد ، مبنی بر این است که این چهار نژاد سفید و سیاه و سرخ و زرد با هم تباین داشته باشند و چهار نوع جداگانه باشند ، تا مثلا نژاد سیاه منتهی به منشای شود غیر منشا و مبدأ پیدایش نژاد سفید و همچنین آن دو نژاد دیگر .

و یا قاره های زمین از ازل از یکدیگر جدا بوده باشند و جدائیشان هرگز مسبوق به عدم نبوده باشد و بطلان این نیز مانند فرضیه های بالا در امروز روشن و بلکه نزدیک به بدیهی شده است .

و اما این فرضیه که کسی بگوید : نسل حاضر بشر منتهی می شود به یک جفت و یا چند جفت انسان ، که این جفت ها از یک نوع حیوان دیگر جدا شده اند ، که آن حیوان از سایر حیوانات به مرز انسانیت نزدیک تر بوده ، مانند میمون ، همانطور که گاهی از فردی کامل فردی کاملتر و نابغه پدید می آید ، که این تطور را در اصطلاح صاحبان فرضیه جهش می گویند ، نیز با آیات قرآن نمی سازد .

برای اینکه آیاتی که در سابق ذکر کردیم ، صریح در این بودند که مبدأ پیدایش نسل انسان یک جفت انسان بوده ، که خود آن دو ، نسل کسی نبوده اند و از هیچ جانداری متولد نشدند .

علاوه بر این ، دلیل علمی هم که بر مدعای خود اقامه کرده اند از اثبات آن قاصر است ، که به زودی در پاسخ به فرضیه بعدی به قصور آن اشاره می کنیم .

فرضیه دیگر این است که نسل حاضر منتهی می شود به یک جفت انسان مثل خود ، یعنی کامل و دارای عقل ، که آن یک جفت با جهش و تطور از نوعی دیگر از انسان که از نظر ظاهر انسان بودند ، ولی فاقد کمال فکری بودند ، پیدا شده ، آنگاه به حکم تنازع در بقاء و انتخاب اصلح ، نسل تکامل نیافته منقرض شد و دو نفر انسان تکامل یافته باقی ماند ، که نسل حاضر از آن دو فرد تکامل یافته است .

این فرضیه نیز با آیات قرآنی سازگار نیست و نمی شود آن را تحمیل بر قرآن کرد ، چون آیه:« ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون!»(۵۹/ال عمران) به همان بیانی که گذشت و نیز آیات دیگری که همین معنا را می رساند ، آن را باطل می داند .

علاوه بر این ، این گفتار صرف فرضیه ای بیش نیست و ادله ای که برای اثبات آن اقامه کرده اند ، از اثباتش قاصر است و شواهدی است که ماخوذ می باشد از تشریح تطبیقی و جنین های حیوان و فسیل های یافت شده در حفریات ، که دلالت می کند بر اینکه صفاتی که در انواع حیوانات و نیز اعضای آنهاست به تدریج و همچنین اصل پیدایش آنها به تدریج صورت گرفته است ، به این معنا که در آغاز خلقت زمین ، نخست ساده ترین حیوان پیدا شده و سپس حیوانات تکامل یافته تری با جهش به وجود آمده اند و همچنین به تدریج ترکیبات بیشتری و محکم تری و پیچیده تری به خود گرفته اند ، تا در آخر کامل ترین حیوانات ، یعنی انسان پدید آمده.

این آن مطلبی است که شواهد زیست شناسی بر آن دلالت می کند و لیکن صرفنظر از اینکه گفتیم این فرضیه را نمی توان بر قرآن کریم تحمیل کرد ، از نظر علمی نیز دلیل مذکور قانع کننده و اثبات کننده آن نیست ، زیرا صرف پیدایش نوع کامل از

حیث تجهیزات ، بعد از نوع ناقص ، در مدتهای طولانی ، بیش از این دلالت ندارد که سیر تکاملی ماده برای قبول صورتهای مختلف حیوانی به تدریج بوده است ، پس او بعد از پذیرش صورت ناقص نوع حیوانی استعداد قبول حیات کاملا انسانی را پیدا کرده و بعد از پذیرش صورت موجوداتی پست به صورت موجوداتی شریف در آمده است .

این نهایت چیزی است که ادله زیست شناسی بر آن دلالت دارد و اما اینکه موجودات کامل از ناقص متولد شده اند - که ادعای زیست شناسان است - دلیل مزبور آن را اثبات نمی کند و نمی گوید که حیوانات کامل از حیوانات ناقص منشعب شده و بین همه آنها و در آخر میان انسان و میمون خویشاوندی است و این بحث یعنی بحث زیست شناسی با همه موشکافیها و طول مدتش تاکنون برای نمونه به هیچ فرد از نوع کاملی برنخورده ، که از نوع دیگری متولد شده باشد ، البته به طوری که خود تولد را مشاهده کنیم نه دو فرد کامل شبیه بهم را .

و آنچه تاکنون یافته اند که شهادت می دهد بر دگرگونی تدریجی ، هر چه هست دگرگونی در یک نوع است ، که همواره از صفتی به صفتی دیگر منتقل می شود ، ولی از نوعیتش به نوعیت دیگر منتقل نشده است و تاکنون به این معنا برنخورده اند که مثلا میمونی حیوان غیر میمون و کاملتری شود و مدعی همین است که انواع در سیر تکاملی جای خود را به یکدیگر داده ، نوع ناقص بدل به نوع کامل می شود .

آنچه می توان پذیرفت و نمی شود انکار کرد ، تنها این مقدار است که نشاه زندگی از نظر کمال و نقص و شرافت و پستی دارای مراتبی مختلف است و اعلی مراتب زندگی ، زندگی انسانی است و از آن پایین تر زندگی حیواناتی است که به زندگی انسان شبیه تر است و همچنین حیوانات دیگری که در مراتب پایین تر از زندگی انسان قرار دارد که هر یک به زندگی انسان نزدیکترند در مرتبه عالی تری قرار دارند .

و اما اینکه این اختلاف مراتب از راه هر نوعی به نوع همسایه خود که کامل تر از آن است صورت گرفته ، هیچ دلیلی در کار نیست ، که آن را افاده کند و از اختلاف مراتب زندگی نمی توان تطور را نتیجه گرفت .

بله می توان از آن حدس غیر یقینی زد ، پس فرضیه تطور انواع ، فرضیه ای است حدسی ، که اساس علوم طبیعی امروز را تشکیل داده ، که ممکن است روز دیگر فرضیه ای قوی جای آن را بگیرد ، چون علم هیچ وقت توقف نمی کند و همواره رو به پیشرفت و دامنه مباحث علمی رو به گسترش است .

و چه بسا بعضی از اهل بحث برای اثبات فرضیه مزبور استدلال کنند به آیه شریفه:« ان الله اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین!»(۳۳/ال

عمران)

به این بیان که اصطفاء به معنای انتخاب و برگزیدن نخبه هر چیزی است ، و این برگزیدن وقتی صحیح است که فرد برگزیده شده در بین جماعتی باشد ، تا انتخاب کننده آن فرد را از بین سایر افراد انتخاب کند و بر دیگران ترجیح دهد ، همانطور که نوح را از بین مردم زمانش و آل ابراهیم و آل عمران را از بین مردم معاصرشان برگزید .

و لازمه این حرف این است که در زمان آدم نیز افرادی چون آدم بوده باشند ، تا خدا از بین آنان آدم را انتخاب کند و مجهز به عقل سازد و آن افراد غیر از بشر اولی چیزی نمی تواند باشد ، بلکه بشر اولی بوده ، که مجهز به جهاز عقل نبوده اند و خدا آدم را از بین آنان برگزید ، و مجهز به عقل کرد و در نتیجه آدم با جهش خدایی از یک نوع جنبنده به نوعی دیگر منتقل شد و از مرتبه انسان اولی وحشی و بی عقل ، به مرتبه انسان مجهز به عقل کامل منتقل گشت و آنگاه نسل او زیاد شده و نسل انسان اولی و ناقص ، رو به نقصان نهاد ، تا منقرض گشت .

و لیکن غفلت کرده اند از اینکه کلمه عالمین که الف و لام دارد ، افاده عموم می کند ، یعنی بر عالمها ، که بر تمام بشر تا روز قیامت صادق است ، پس آدم و نوح و آل عمران و آل ابراهیم بر تمامی معاصرین خود و آیندگان از بشر اصطفاء و برگزیده شدند ، همانطور که عالمین در آیه:« و ما ارسلناك الا رحمه للعالمین!» (۱۰۷/انبیا) افاده عموم می کند با این حال چه مانعی دارد که بگوییم آدم نیز مانند سایر نامبردگان برتری بر همه بشر دارد ، چیزی که هست سایر نامبردگان بر معاصرین خود و آیندگان ، برگزیده شدند ، ولی آدم بر آیندگان برگزیده شده است.

بر فرض هم که بگویید اصطفاء، باید حتما از بین معاصرین باشد، می گوییم چه مانعی دارد که آدم وقتی به مقام اصطفاء رسیده باشد ، که فرزندانی داشته و از بین آنان برگزیده شده باشد ، چون در آیه دلالتی نیست بر اینکه از اول خلقتش و قبل از فرزنددار شدنش به این مقام رسیده باشد .

علاوه بر این اگر اصطفاء آدم و برگزیده شدنش از بین انسانهای اولی باشد - که مستدل هم همین را می گوید - این اصطفاء برای آدم فضیلتی نمی شود ، چون مستدل می گوید آدم به خاطر عقل دار بودنش اصطفاء شد ، و داشتن عقل اختصاص به آدم نداشت ، فرزندان او نیز عقل داشتند ، پس تمامی بنی آدم نسبت به انسانهای اولی اصطفاء دارند ، و اینکه در آیه اصطفاء را تنها به آدم نسبت داده ، تخصیص بدون مخصص است .

و نیز چه بسا استدلال کرده باشند به آیه:« و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا

للملائکه اسجدوا لآدم!» (۱۱/اعراف)

به این بیان که کلمه «ثم» در جایی استعمال می شود که بین ما قبل و ما بعدش زمانی فاصله شده باشد .

و در آیه شریفه بین تصویر و خلقت ثم فاصله شده ، که می رساند بین آن دو فاصله زمانی بوده ، پس انسان قبل از خلقت آدم وجود داشته و پس از انسان آدم وجود یافت و ملائکه مامور به سجده بر وی شدند .

لیکن این استدلال صحیح نیست ، زیرا کلمه «ثم» همه جا برای افاده تاخیر زمانی نمی آید و در بسیاری از موارد تنها ترتیب کلامی را می رساند و حتی در کلام خدای تعالی بسیاری اوقات تنها برای این منظور آمده ، علاوه بر این آیه شریفه اصلا معنای دیگری هم دارد ، که ما در ذیل خود آن آیه در جلد هشتم المیزان بدان اشاره نموده ایم.

باز چه بسا استدلال شده است برای اثبات فرضیه مذکور به آیه:

« و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین ثم سویه و نفخ فیه من روحه!» (۷تا۹/سجده)

به این بیان که آیه اولی از آنها متعرض آغاز خلقت بشر است و می فرماید که خلقت اولی بشر از خاک بوده ، خاکی که مبدأ مشترک پیدایش همه افراد است و آیه سوم مساله صورتگری و نفخ روح در آدم را بیان می کند که آخرین مرحله تکامل انسانی است و چون این دو مرحله را با کلمه ثم عطف کرده ، می فهماند که فاصله زمانی معتنابهی در بین این دو مرحله بوده .

و این زمان متوسط همان زمانی است که بین سایر انواع فاصله می شده ، تا هر نوعی به نوع بالاتر خود تطور پیدا کند ، و با این تطور تدریجی انسان کامل شود ، (مثلا اگر بین میمون تا انسان اولی بی شعور یک میلیون سال فاصله شده ، بین آن انسان و انسان دارای شعور نیز ، یک میلیون سال فاصله شده است. مترجم.) مخصوصا از کلمه سلاله به خاطر اینکه نکره است و دلالت بر عموم می کند ، فهمیده می شود که هر نوع کاملتری از سلاله ای از نوع ناقص تر درست شده .

این استدلال نیز درست نیست ، زیرا جمله:« ثم سویه !» عطف شده به جمله « بدء» و چون آیات در مقام بیان ظهور و پیدایش نوع انسانی از راه خلقت است و اینکه ابتدای خلقت انسان که همان خلقت آدم باشد از گل بوده و سپس مبدل شده به سلاله ای از آب مخصوص تا فرزندانش پدید آیند و سپس خلقت این نوع یعنی خود آدم و فرزندانش به وسیله صورتگری و نفخ روح پایان پذیرفت .

و این معنای صحیحی است که قابل انطباق با لفظ آیه است ، و لازم نیست که

ما جمله:« ثم جعل نسله من ماء مهین!» را بر انواع متوسط بین خلقت از گل و بین تسویه و نفخ روح بگیریم و نکره بودن سلاله نیز هیچ مستلزم عمومیت نیست ، چون اگر شنیده اید که نکره عمومیت را می رساند ، در جایی است که در سیاق نفی باشد ، نه سیاق اثبات و سیاق آیه مورد بحث ، سیاق اثبات است .

البته برای اثبات فرضیه تطور به آیات دیگری از قرآن که مربوط به خلقت انسان است استدلال کرده اند ، که بیانش نظیر بیانهایی است که گذشت و جوابش هم از جوابهای گذشته معلوم می شود و حاجتی به نقل آنها و اطاله کلام به جواب از آنها نیست!

(۱)

گفتاری در :عمر نوع انسان

در تاریخ یهود آمده است که : عمر نوع بشر از روزی که در زمین خلق شده تاکنون ، بیش از حدود هفت هزار سال نیست که اعتبار عقلی هم کمک و مساعد این تاریخ است ، برای اینکه اگر ما از نوع بشر یک انسان مرد و یک زن را که با هم زن و شوهر باشند فرض کنیم که در مدتی متوسط نه خیلی طولانی و نه خیلی کوتاه با هم زندگی کنند و هر دو دارای مزاجی معتدل باشند و در وضع متوسطی از حیث امنیت و فراوانی نعمت و رفاه و مساعدت و ... و همه عوامل و شرایطی که در زندگی انسان مؤثرند قرار داشته باشند و از سوی دیگر فرض کنیم این دو فرد در اوضاعی متوسط توالد و تناسل کنند و باز فرض کنیم که همه اوضاعی که در باره آن دو فرض کردیم در باره فرزندان آن دو نیز محقق باشد و فرزندانشان هم از نظر پسری و دختری بطور متوسط به دنیا بیایند ، خواهیم دید که این انسان که در آغاز فقط دو نفر فرض شده بودند ، در یک قرن یعنی در رأس صد سال عددشان به هزار نفر می رسد ، در نتیجه هر یک نفر از انسان در طول صد سال پانصد نفر می شود .

آنگاه اگر عوامل تهدیدگر را که با هستی بشر ضدیت دارد(از قبیل بلاهای عمومی ، یعنی سرما ، گرما ، طوفان ، زلزله ، قحطی ، وبا ، طاعون ، خسف ، زیر آوار رفتن ، جنگهای خانمان برانداز و سایر مصائب غیر عمومی که احیانا به تک تک افراد می رسد،) در نظر بگیریم و از آن آمار که گرفتیم سهم این بلاها را کم کنیم و در این کم کردن حداکثر را در نظر بگیریم یعنی فرض کنیم که بلاهای نامبرده از هر هزار نفر انسان نهصد و نود و نه نفر را از بین ببرد و در هر صد سال که بر حسب فرض اول در هر نفر هزار نفر می شوند ، غیر از یک نفر زنده نماند .

۱- المیزان ج : ۱۶ ص : ۳۸۲

و به عبارت دیگر : عامل تناسل که باید در هر صد سال دو نفر را هزار نفر کند تنها آندو را سه نفر کند و از هزار نفر تنها یک نفر بماند ، آنگاه این محاسبه را به طور تصاعدی تا مدت هفت هزار سال یعنی هفتاد قرن ادامه دهیم ، خواهیم دید که عدد بشر به دو میلیارد و نیم می رسد و این عدد همان عدد نفوس بشر امروزی است ، که آمارگران بین المللی آنرا ارائه داده اند .

پس اعتبار عقلی هم همان را می گوید که تاریخ گفته است و لیکن دانشمندان طبقات الارض و به اصطلاح ژئولوژی معتقدند که عمر نوع بشری بیش از ملیونها سال است و بر این گفتار خود ادله ای از فسیل هائی که آثاری از انسانها در آنها هست و نیز ادله ای از اسکلت سنگ شده خود انسانهای قدیمی آورده اند ، که عمر هر یک از آنها به طوری که روی معیارهای علمی خود تخمین زده اند بیش از پانصد هزار سال است .

این اعتقاد ایشان است لیکن ادله ای که آورده اند قانع کننده نیست ، دلیلی نیست که بتواند اثبات کند که این فسیل ها ، بدن سنگ شده اجداد همین انسانهای امروز است و دلیلی نیست که بتواند این احتمال را رد کند که این اسکلت های سنگ شده مربوط است به یکی از ادواری که انسانهائی که در زمین زندگی می کرده اند ، چون ممکن است چنین بوده باشد و دوره ما انسانها متصل به دوره فسیل های نامبرده نباشد ، بلکه انسانهائی قبل از خلقت آدم ابو البشر در زمین زندگی کرده و سپس منقرض شده باشند و همچنین این پیدایش انسانها و انقراضشان تکرار شده باشد ، تا پس از چند دوره نوبت به نسل حاضر رسیده باشد .

و اما قرآن کریم بطور صریح متعرض کیفیت پیدایش انسان در زمین نشده، که آیا ظهور این نوع موجود(انسان) در زمین منحصر در همین دوره فعلی است که ما در آن قرار داریم و یا دوره های متعددی داشته و دوره ما انسانهای فعلی آخرین ادوار آن است ؟

هر چند که ممکن است از بعضی آیات کریمه قرآن استشمام کرد که قبل از خلقت آدم ابو البشر علیه السلام و نسل او انسانهائی دیگر در زمین زندگی می کرده اند ، مانند آیه شریفه:« و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا ا تجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء !» (۳۰/بقره) که از آن بر می آید قبل از خلقت بنی نوع آدم دوره دیگری بر انسانیت گذشته ، که ما در تفسیر همین آیه در المیزان به این معنا اشاره کردیم .

بله در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت علیهم السلام مطالبی آمده که سابقه ادوار بسیاری از بشریت را قبل از دوره حاضر اثبات می کند: در کتاب توحید از امام صادق علیه السلام روایتی آورده که در ضمن آن به راوی فرموده : شاید شما گمان کنید

که خدای عز و جل غیر از شما هیچ بشر دیگری نیافریده ، نه ، چنین نیست ، بلکه هزار هزار آدم آفریده که شما از نسل آخرین آدم از آن آدم ها هستید .

(۱)

گفتاری پیرامون: منتهی شدن نسل حاضر به آدم (ع)و همسرش

چه بسا گفته باشند که اختلاف رنگ پوست بدن انسانها که عمده آن سفیدی در نقاط معتدله از آسیا و اروپا و سیاهی در ساکنان آفریقای جنوبی و زردی در ساکنان چین و ژاپن و سرخی در هنود آمریکائیان می باشد حکم می کند به اینکه هر یک از این نسل ها به مبدئی منتهی شود که غیر از مبدأ آن دیگری است ، چون اختلاف رنگها از اختلاف طبیعت خونها ناشی می شود و بنا بر این مبدأ مجموع افراد بشر نمی تواند کمتر از چهار نوع زن و شوهر باشد چرا که چهار نوع رنگ بیشتر وجود ندارد(و از یک نوع زن و شوهر چهار نوع انسان منشعب نمی شود ، پس فرضیه آدم و حوا قابل قبول نیست!)

و چه بسا بر نظریه خود استدلال نیز کرده باشند به اینکه : همه می دانیم قاره آمریکا در قرون اخیر کشف شد(که کریستف کلمب فرانسوی آنرا کشف کرد،) و وقتی کشف کرد سرخ پوستان را در آنجا دید ، با اینکه همه می دانیم سرخ پوستان هیچ ارتباط و اتصالی با سایر سکنه دنیا نداشتند و نمی شود احتمال داد که ساکنان نیم کره شرقی دنیا با فاصله بسیار زیادی که با آنان داشتند ریشه و منشا واحدی داشته باشند و همه به یک پدر و یک مادر منتهی شوند و لیکن هر دو دلیل علیل و محل خدشه است .

اما مساله اختلاف خونها و به دنبالش اختلاف رنگها هیچ دلالتی بر نظریه آنان ندارد ، برای اینکه بحث های طبیعی امروز اساس خود را بر این پایه نهاده که انواع کائنات در حال تطور و تحولند و با چنین مبنائی چگونه اطمینان پیدا می شود به اینکه اختلاف خونها و به دنبالش اختلاف رنگها مستند به تطور در این نوع نباشد ؟ با اینکه این دانشمندان جزم و قطع دارند بر اینکه تطور و تحول در بسیاری از انواع جانداران از قبیل اسب و گوسفند و فیل و غیر آن واقع شده و این بحث و فحص سرانجام به آثاری باستانی و تحت الارض بسیاری برخورده که کشف می کند چنین تطوری واقع شده علاوه بر اینکه علمای امروز هیچ اعتنائی به اختلاف رنگها نداشته ، در جرائد می خوانیم که در این ایام

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۲۲۱

در انگلستان جمعی از دکترهائی که خود را طبیب می دانند در این صدد بر آمده اند که فرمولی تهیه کنند که رنگ پوست بدن انسان را تغییر دهند ، مثلا سیاه آن را به سفید مبدل سازند .

و اما مساله وجود انسانهای سرخ پوست در ماورای بحار با اینکه همین طبیعی دانان می گویند که تاریخ بشریت از میلیونها سال تجاوز می کند هیچ چیزی را اثبات نمی کند ، این تاریخ نقلی است که عمر بشر را ، شش هزار سال و اندی می داند و وقتی مطلب از این قرار باشد چه مانعی دارد که در قرون قبل از تاریخ حوادثی رخ داده باشد و قاره آمریکا را از سایر قاره ها جدا کرده باشد ، همچنانکه آثار باستانی ارضی بسیاری دلالت دارد بر اینکه دگرگونگیهای بسیاری در اثر مرور زمان در سطح کره زمین رخ داده ، دریاها خشکی و خشکی ها دریا شده و بیابانها کوه و کوه ها مسطح و از همه اینها مهم تر اینکه دو قطب شمال و جنوب و منطقه های زمین دگرگون گشته ، دگرگونی هائی که علوم طبقات الارض و هیات و جغرافیا آنرا شرح داده است و با این حرفها و نظریه ها دیگر دلیلی برای آقایان باقی نمی ماند مگر صرف استبعاد اینکه آمریکائی سرخ پوست ، با چینی زردپوست در یک پدر و یک مادر مشترک باشند .

و اما قرآن کریم ظاهر قریب به صریحش این است که نسل حاضر از انسان از طرف پدر و مادر منتهی می شود به یک پدر بنام« آدم» و یک مادر که در روایات و در تورات به نام « حوا» آمده و این دو تن ، پدر و مادر تمامی افراد انسان است ، همچنانکه آیات زیر بر این معنا دلالت می کند:

« و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین!» (۷و۸/سجده)

« ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون!»(۵۹/ال عمران)

« و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا ا تجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء؟ و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک، قال انی اعلم ما لا تعلمون! و علم آدم الاسماء کلها...!»(۳۱و۳۲/بقره)

« اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشرا من طین فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین!»(۷۱و۷۲/ص)

بطوری که ملاحظه می کنید آیاتی که نقل شد شهادت می دهند بر اینکه سنت الهی در بقای نسل بشر این بوده که از راه ساختن نطفه این بقا را تضمین کند و لیکن این خلقت با نطفه بعد از آن بود که دو نفر از این نوع را از گل بیافرید و او آدم و پس از او همسرش بود که از خاک خلق شدند(و پس از آنکه دارای بدنی و جهازی تناسلی شدند فرزندان او از راه پدید آمدن نطفه در بدن آدم و همسرش خلق شدند،) پس در ظهور آیات نامبرده بر اینکه نسل بشر به آدم و همسرش منتهی می شوند جای هیچ شک

و تردیدی نیست ، هر چند که می توان(در صورت اضطرار) این ظهور را تاویل کرد .

و چه بسا گفته باشند که : مراد از آدم که در آیات مربوط به خلقت بشر ، نامش ذکر شده ، آدم نوعی است ، نه یک فرد معینی از بشر ، گوئی که مطلق انسان از این جهت که خلقتش منتهی به مواد زمین است و از این جهت که به امر تولید مثل پرداخته ، آدم نامیده شده و چه بسا که این احتمال خود را به ظاهر آیه زیر مستند کرده باشند ، که می فرماید:

« و لقد خلقناکم ثم صورنا کم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لادم!»(۱۱/اعراف)

چون این آیه از این اشاره خالی نیست که فرشتگان مامور شده اند برای کسی سجده کنند که خدای تعالی با خلقت او و تصویرش آماده سجده اش کرده است و آیه شریفه فرموده او شخص معین نبوده ، بلکه جمیع افراد بشر بوده است ، چون فرموده:« شما را خلق کردیم و سپس صورتگری نمودیم ...!»

و همچنین در آیه دیگر فرموده:

« قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی ... قال انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین ... قال فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین!»(۷۵تا۸۳/ص)

نخست سخن از خلقت یک فرد دارد ، می فرماید:« ای ابلیس چه چیز تو را باز داشت از اینکه سجده کنی برای کسی که من او را به دست خود خلق کردم؟ ... ابلیس گفت:« من از او شریف ترم! چرا که مرا از آتش و او را از گل آفریدی!»

و در آخر از همان یک فرد تعبیر به جمع کرده می فرماید: ابلیس گفت: به عزتت سوگند که همه آنان را گمراه خواهم کرد ، مگر بندگان مخلصت را !

لیکن این احتمال قابل قبول نیست و اشکالهای زیر آن را رد می کند ، نخست اینکه مخالف ظاهر آیاتی است که نقل کردیم و دوم اینکه مخالف صریح آیه ای است که در دنبال نقل داستان خلقت آدم و سجده ملائکه و خودداری ابلیس از آن - در سوره اعراف - آمده و فرموده:

« یا بنی آدم لا یفتننکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنه ینزع عنهما لباسهما لیریهما سواتهما !»(۲۷/اعراف)

چون ظهور این آیه در اینکه آدم شخصی معین بوده و در بهشت بسر می برده و شیطان ، او و همسرش را فریب داده ، جای تردید نیست .

سوم مخالفتش با ظاهر آیه زیر است که می فرماید:

« و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس قال ء اسجد لمن خلقت طینا قال ا

رایتک هذا الذی کرمت علی لئن اخرتن الی یوم القیمه لاحتنکن ذریته الا قلیلا !»(۶۱و۶۲/اسری)

و چهارم مخالفتش با ظاهر آیه مورد بحث است که می فرماید:

« یا ایها الناس اتقوا ربکم الـذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء ...!»(۱/نسا) به همان بیانی که در تفسیرش گذشت.

پس همه این آیات - بطوری که ملاحظه می فرمائیـد - با این معنا که جنس بشر به اعتباری آدم نامیده شود و یک فرد از این جنس هم به اعتباری دیگر آدم خوانده شود نمی سازد و نیز با این معنا که خلقت بشر به اعتباری به تراب نسبت داده شود و به اعتباری دیگر به نطفه ، هیچ سازگاری ندارد ، مخصوصا آیه شریفه:

« ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون ... !» (۵۹/ال عمران)

که صریح در این است که خلقت آدم مانند خلقت عیسی و خلقت عیسی مانند خلقت آدم خلقتی استثنائی است و اگر منظور از کلمه آدم آدم نوعی بود ، دیگر تشبیه خلقت عیسی به آن معنا نـداشت ، چون خلقت عیسی خارق العاده بود و خلقت نوع بشر بطور عادی است و صاحبان این احتمال از نظریه از حـد اعتـدال و میانه روی به حـد تفریط گرائیـده انـد ، همچنانکه زین العرب یکی از علمـای اهـل سـنت به سوی افراط گرائیـده و گفته است اعتقـاد به خلقت بیش از یـک آدم ، کفر است (یعنی آنقدر پای بند به فردیت شخص آدم شده که حاضر نیست آدم های متعدد در نسل های متعدد را بپذیرد، با اینکه طبق روایات و نیز کشفیات اخیر آدم های بسیاری بوده اند که هر یک سر سلسله نسل خود به شمار می آیند!)

(۱)

گفتاری درباره:مستقل بودن نوع انسان بدون تحول از نوع دیگر

آیاتی که گـذشت برای اثبات این مطلب کافی است و نیازی به دلیل دیگر نیست، برای اینکه همه آنها ، نسل بشر متولـد شده از نطفه را منتهی به دو فرد از انسان به نام آدم و همسر او (حوا) می دانند و در باره خلقت آن دو صراحت دارند به اینکه : از تراب بـوده(در نـتیجه جز ایـن را نمی تـوان به قرآن کریم نسـبت داد که) پس انسـانیت منتهی به این دو تن است و این دو تن هیچ اتصالی به مخلوقات قبل از خود و هم جنس و مثل

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۲۲۳

خود نداشتند ، بلکه بدون سابقه حادث شده اند .

و آنچه امروز نزد دانشمندان زیست شناس در باره طبیعت انسان شایع است این است که اولین فرد انسان فردی تکامل یافته بوده ، یعنی در آغاز انسان نبوده بعد در اثر تکامل انسان شده است و مخصوصا این فرضیه : یعنی اینکه : انسان قبلا یک فرد حیوان بود و با تکامل انسان شد هر چند بطور قطع مورد قبول و اتفاق همه دانشمندان نیست و به اشکالهای بسیاری برخورده و بصورتهای مختلف بر آن اعتراض کرده اند و لیکن اصل فرضیه ، یعنی اینکه انسان حیوانی بوده و در اثر تکامل انسان شده ، مطلبی است مورد تسلیم و قبول همه و تمام مسائل و بحثهائی را که در باره طبیعت انسان کرده اند بر اساس این فرضیه بنا نهاده اند چون تفصیل فرضیه آنان بدین قرار است که : زمین(که یکی از ستارگان سیار است،) در آغاز قطعه ای جدا شده از خورشید بوده و از آن منشعب شده و در آن ایام در حال اشتعال و چون فلزات ذوب شده مایع بوده ، و به تدریج و در تحت عواملی شروع به سرد شدن کرده و پس از سرد شدن باران های سهمگینی بر آن باریده و سیل های مهیبی بر روی آن جریان یافته و از تجمع آن سیل ها در نقاط گود زمین دریاها پدید آمده و سپس ترکیبات آبی و زمینی پدیدار گشته و پس از آن گیاهان آبی و بعد از تکامل یافتن گیاهان و مشتمل شدنش بر جرثومه های حیات ، ماهی و سایر حیوانات آبی پدید آمده و آنگاه ماهی بال دار پیدا شده که هم در آب زندگی می کرده و هم در خشکی و آنگاه حیوانات صحرائی و در آخر انسان موجود گشته و همه این تحولات از راه تکامل صورت گرفته ، تکاملی که بر ترکیبات موجود زمین در مرتبه سابق عارض ، گشته ، به این معنا که ترکیب موجود در زمین ، با تکامل از صورتی به صورت دیگر در آمده ، نخست گیاه پیدا شده و بعد حیوان آبی و آنگاه حیوان ذو حیاتین و سپس حیوان صحرائی و در آخر انسان .

دلیل همه اینها کمال منظمی است که در نهاد و ساختمان موجودات مشاهده می شود و پیداست که موجودات طوری منظم شده اند که از نقص رو به کمال بروند ، تجربه های پی در پی در موارد جزئی از تطور و تحول نیز دلیل دیگر بر این معنا است .

در اینجا ممکن است سؤال شود که منظور از این فرضیه(فرضیه تطور) چه بوده؟ و با آن ، چه چیز را خواسته اند اثبات کنند ؟ جواب این است که می خواسته اند خواص و آثاری را که قبلا در نوع انسانی نبوده و بعدا پیدا شده توجیه کنند ، اما دلیل بخصوصی که فقط این فرضیه را اثبات کند و سایر فرضیه ها و محتملات مساله را نفی نماید نیاورده اند ، با اینکه فرض تباین این نوع با سایر انواع فرضی است ممکن ، و هیچ اشکالی متوجه آن نیست ، آری ما می توانیم نوع بشری را پدیده ای مستقل و غیر مربوط

به سایر انواع موجودات فرض کنیم و تحول و تطور را در حالات او بدانیم نه در ذات او و این فرضیه علاوه بر اینکه ممکن است مطابق تجربیات نیز باشد ، چون ما تجربه کرده ایم که تاکنون هیچ فردی از افراد این انواع به فردی از افراد نوع دیگر متحول نشده ، مثلا هیچ میمون ندیده ایم که انسان شده باشد ، بلکه تنها تحولی که مشاهده شده در خواص و لوازم و عوارض آنها است .

و بحث مفصل این مساله جای دیگری لازم دارد و منظور ما از این مقدار که گفتیم این بود که اشاره کنیم به اینکه فرضیه تحول انواع تنها و تنها فرضیه ای است که مسائل گوناگونی را با آن توجیه کنند و هیچ دلیل قاطع بر آن ندارند ، پس حقیقتی که قرآن کریم بدان اشاره می کند که انسان نوعی جدای از سایر انواع است ، هیچ معارضی ندارد و هیچ دلیل علمی بر خلاف آن نیست .

(۱)

گفتاری در: کیفیت ازدواج و تکثیرنسل بعدی انسان

تناسل طبقه اول انسان ، یعنی آدم و همسرش از راه ازدواج بوده است که نتیجه اش متولد شدن پسران و دخترانی و به عبارت دیگر خواهران و برادرانی گردیده است و در این باره بحثی نیست ، بحث در این است که طبقه دوم بشر یعنی همین خواهران و برادران چگونه و با چه کسی ازدواج کرده اند ؟ آیا ازدواج در بین خود آنان بوده و یا به طریقی دیگر صورت گرفته است ؟ از ظاهر اطلاق آیه شریفه زیر که می فرماید:« و بث منهما رجالا کثیرا و نساء ... !»(۱/نسا) به بیانی که گذشت بر می آید که در انتشار نسل بشر غیر از آدم و همسرش هیچ کس دیگری دخالت نداشته و نسل موجود بشر منتهی به این دو تن بوده و بس ، نه هیچ زنی از غیر بشر دخالت داشته و نه هیچ مردی ، چون قرآن کریم در انتشار این نسل تنها آدم و حوا را مبدأ دانسته و اگر غیر از آدم و حوا مردی یا زنی از غیر بشر نیز دخالت می داشت ، می فرمود : و بث منهما و من غیرهما و یا عبارتی دیگر نظیر این را می آورد تا بفهماند که غیر از آدم و حوا موجودی دیگر نیز دخالت داشته و معلوم است که منحصر بودن آدم و حوا در مبدأیت انتشار نسل ، اقتضا می کند که در طبقه دوم ازدواج بین خواهر و برادر صورت گرفته باشد .

و اما اینکه چنین ازدواجی در اسلام حرام است و بطوری که حکایت شده در سایر شرایع نیز حرام و ممنوع بوده ضرری به این نظریه نمی زند ، برای اینکه تحریم

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۲۲۷

حکمی است تشریعی ، که تابع مصالح و مفاسد است ، نه حکمی تکوینی (نظیر مستی آوردن شراب،) و غیر قابل تغییر و زمام تشریع هم به دست خدای سبحان است ، او هر چه بخواهد می کند و هر حکمی بخواهد می راند ، چه مانعی دارد که یک عمل را در روزی و روزگاری جایز و مباح کند و در روزگاری دیگر حرام نماید ، در روزی که جز تجویزش چاره ای نیست تجویز کند و در روزگاری دیگر که این ضرورت در کار نیست تحریم کند ، ازدواج خواهر و برادر را در روزگاری که تجویزش باعث شیوع فحشا و جریحه دار شدن عفت عمومی نمی شود تجویز کند و در روزگاری دیگر که باعث این محذور می شود تحریم کند .

خواهی گفت که تجویز چنین ازدواجی هم مخالف با فطرت بشر و همچنین ، مخالف با شرایع انبیا است که آن نیز طبق فطرت است ، همچنان که خدای عز و جل فرموده:« فاقم وجهک للدین حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم!»(۳۰/روم) و حاصل مفاد آیه این است که شرایع الهی همه مطابق با فطرت است و دین پایدار هم دینی است که چنین باشد .

در پاسخ می گوئیم : این سخن که ازدواج خواهر و برادر منافی با فطرت باشد درست نیست و فطرت چنین ازدواجی را صرفا به خاطر اینکه ازدواج خواهر و برادر است نفی نمی کند و از آن تنفر ندارد ، بلکه اگر نفی می کند و اگر از آن تنفر دارد برای این است که باعث شیوع فحشا و منکرات می شود و باعث می گردد غریزه عفت باطل گردد و عفت عمومی لکه دار شود .

و پر واضح است که شیوع فحشا بوسیله ازدواج خواهر و برادر در زمانی است که جامعه گسترده ای از بشر وجود داشته باشد و اما در روزگاری که در تمامی روی زمین غیر از چند پسر و چند دختر از یک پدر و مادر وجود ندارند و از سوی دیگر مشیت خدای تعالی تعلق گرفته که همین چند تن را زیاد کند و افرادی بسیار از آنان منشعب سازد ، دیگر عنوان فحشا بر چنین ازدواجی منطبق و صادق نیست.

پس اگر انسان امروز از چنین تماس و چنین جماعی نفرت دارد به خاطر علتی است که گفتیم ، نه اینکه به حسب فطرت از آن متنفر باشد ، به شهادت اینکه می بینیم مجوسیان در قرنهائی طولانی(بطوری که تاریخ ذکر می کند،) ازدواج بین خواهر و برادر را مشروع می دانستند و از آن متنفر نبودند و هم اکنون بطور قانونی در روسیه(بطوری که نقل شده،) و نیز بطور غیر قانونی یعنی به عنوان زنا در اروپا انجام می شود .

یکی از عادات که در این ایام در ملل متمدن اروپا و آمریکا معمول است این است که دوشیزگان قبل از ازدواج قانونی و قبل از رسیدن به حد بلوغ سنی ازدواج ،

بکارت خود را زایل می سازند و آماری که در این باره گرفته شده به این نتیجه رسیده که بعضی از این افضاها از ناحیه پدران و برادران دوشیزگان صورت می گیرد .

بعضی ها گفته اند : اینگونه ازدواج با قوانین طبیعی یعنی قوانینی که قبل از پیدایش مجتمع صالح در بشر به منظور سعادتش ، در انسان ها جاری بوده نمی سازد ، زیرا اختلاط و انسی که در بین افراد یک خانواده برقرار است غریزه شهوت و عشق ورزی و میل غریزی را در بین خواهران و برادران باطل می کند و به قول مونتسکیو حقوقدان معروف در کتابش روح القوانین : علاقه خواهر برادری غیر از علاقه شهوانی بین زن و مرد است لیکن این سخن درست نیست .

اولا : به همان دلیلی که خاطرنشان کردیم.

و ثانیا : به فرض هم که قبول کنیم منحصر در موارد معمولی است ، نه در جائی که ضرورت آن را ایجاب کند ، یعنی قوانین وضعی طبیعی نتواند صلاح مجتمع را تامین کند که در چنین صورتی چاره ای جز این نیست که قوانین غیر طبیعی مورد عمل قرار گیرد و اگر قرار باشد بطور کلی جز قوانین طبیعی پذیرفته نشود ، باید بیشتر قوانین معمول و اصول دایر در زندگی امروز هم دور ریخته شود!

(۱)

مقدمه تفسیری بر موضوع:بی هویت بودن انسان قبل از تولد

« هَلْ أَتی عَلی الانسنِ حِینٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُن شیْئاً مَّذْکُوراً»

« إِنَّا خَلَقْنَا الانسنَ مِن نُّطفَهٍ أَمْشاجٍ نَّبْتَلِیهِ فَجَعَلْنَهُ سمِیعَا بَصِیراً!»

« إِنَّا هَدَیْنَهُ السبِیلَ إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُوراً...!» (۱تا ۳/انسان)

« آیا بر انسان روزگارانی نگذشت که چیزی قابل ذکر نبود؟»

« ما او را از آب نطفه مختلط(بی حس و شعور) خلق کردیم و دارای قوای چشم و گوش(و مشاعر و عقل و هوش) گردانیدیم!»

« ما به حقیقت راه (حق و باطل) را به انسان نمودیم(و با تمام حجت بر او رسول فرستادیم،) حالا خواهد هدایت پذیرد و شکر این نعمت گوید و خواهد آن نعمت را کفران کند!»

کلمه «حین» به معنای یک قطعه محدود از زمان است، حال چه کوتاه باشد و چه طولانی و کلمه « دهر» به معنای زمانی ممتد و طولانی و بدون حد است، یعنی زمانی که نه اولش مشخص است و نه آخرش!

و منظور از جمله:« شیئا مـذکورا» این است که انسـان چیزی نبود که بـا ذکر نامش جزو مـذکورات باشـد مثلا چیزی در مقابل زمین یا آسمان و خشکی و تری و غیره

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۲۲۸

بوده باشـد و بـدین جهت نامی از او در میان نبود! هنوز خلق نشده بود تا موجود بشود و مثل سایر موجودات نامش برده شود و گفته شود : آسـمان ، زمین ، انسـان ، درخت و غیره ، پس مـذکور بودن انسان کنایه است از موجود بودن بالفعل او و نفی آن یعنی نفی مذکور بودنش تنها به مذکور بودنش خورده ، نه به اصل شی ء بودن انسان ، نمی خواهد بفرماید انسان شی ء نبود ، چون می دانیم ، شـی ء بوده ، ولی شـیئی که مـذکور شود نبوده ، شاهـدش این است که می فرماید:« انا خلقنا الانسان من نطفه ...!»(۲/انسان) برای اینکه می فهماند که ماده انسان موجود بوده و لیکن هنوز بالفعل به صورت انسان در نیامده بود .

و زمینه آیه شـریفه و آیات بعـدش زمینه احتجاج است می خواهـد بفهماند انسان موجودی است حادث ، که در پدید آمدنش نیازمنـد به صـانعی است تـا او را بسـازد و خالقی که او را خلق کنـد و همینطور هم بوده است ، پروردگارش او را آفریـده و به تـدبیر ربوبیش به ادوات شـعور یعنی سـمع و بصـر مجهزش کرده ، تا با آن ادوات شـعور به راه حق هدایت شود ، راهی که در طول حیاتش واجب است طی کنـد ، حال اگر کفران کنـد به سوی عـذابی الیم می رود و اگر شـکر کنـد به سوی نعیمی مقیم سیر می کند!

(۱)

گفتار در اینکه: قرآن کریم چه هویتی برای انسان قائل است!

شکی نیست در اینکه در داخـل این هیکـل محسوس که مـا آن را انسـان می نامیم، مبـدئی برای حیات است که شـعور و اراده آدمی مسـتند بدان است ، و خدای تعالی در آنجا که سخن از خلقت انسان - به عنوان آدم - دارد ، از این مبدأ تعبیر به روح و در بعضی موارد تعبیر به نفس نموده ، نظیر آیه:

« فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین!» (۷۲/ص)و آیه:

« ثم سویه و نفخ فیه من روحه!» (۹/سجده)

و آنچه در بدو نظر از دو آیه به ذهن می رسد ، این است که روح و بدن دو حقیقت قرین یکدیگرند ، نظیر خمیری که مرکب از آرد و آب است و انسـان مجموع هر دو حقیقت است ، وقتی روح قرین جسـد قرار گرفت ، آن انسـان زنـده است و وقتی از هم جدا شد همین جدا شدن مرگ است .

و لیکن آیه:« قل یتوفیکم ملک الموت الـذی وکل بکم!» (۱۱/سـجده) این معنا را تفسیر می کند ، چون می فهماند آن روحی که در هنگام مرگ و به حکم این آیه قابض

۱- المیزان ج : ۲۰ ص : ۱۹۰

الارواح آن را می گیرد ، عبارت است از آن حقیقتی که یک عمر به او می گفتیم تو ، شما ، جناب عالی و امثال اینها و آن عبارت است از انسان به تمام حقیقتش ، نه یک جزء از مجموعش ، پس مراد از نفخ روح در جسد این است که جسد را بعینه انسان کند ، نه اینکه واحدی را ضمیمه واحد دیگری سازد که هم ذاتش غیر آن باشد و هم آثار ذاتش غیر آثار ذات آن باشد ، پس انسان بعد از آنکه روح به بدنش تعلق می گیرد و بعد از آنکه روحش از بدنش مفارقت می کند ، در هر دو حال یک حقیقت است و از آیه شریفه زیر هم همین معنا استفاده می شود:

« و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین! ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین! ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر...!» (۱۲تا۱۴/مومنون) پس آن چیزی که خلقتی دیگر می شود عینا همان نطفه ای است که مراحل علقه و مضغه و استخوانی بودن را پیموده است .

و در معنای این آیه شریفه است آیه زیر که می فرماید:

« هل أتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا !» (۱/انسان)

که شیء نبودن انسان را مقید می کند به قید مذکور و می فهماند انسان چیز بوده، لیکن چیز مذکور نبوده و همینطور هم هست ، چون انسان زمین بوده ، نطفه بوده ، لیکن در آن مراحل قبلی انسان به شمار نمی رفته و نمی گفتند فلان مواد عینا فلان شخص است ، پس مفاد کلام خدای تعالی این است که انسان یک واحد حقیقی است ، که همان واحد حقیقی یگانه مبدأ است برای تمامی آثار بدنی طبیعی و آثار روحی ، همچنان که همین واحد حقیقی فی نفسه مجرد از ماده است ، به شهادت اینکه به حکم آیه:

« قل یتوفیکم ملک الموت!»(۱۱/سجده) و آیه:

« الله یتوفی الانفس حین موتها!»(۴۲/زمر) و آیه:

« ثم انشاناه خلقا اخر!»(۱۴/مومنون)

در دم مرگ انسان مجرد از بدن مادی رها می شود و خدا انسان را می گیرد!

(۱)

اجتماعات حیوانی

گفتاری پیرامون اجتماعات حیوانی

۱- المیزان ج : ۲۰ ص : ۲۲۱

« وَ مَا مِن دَابَّةٍ فِی الأَرْضِ وَ لا طائرٍ یَطِیرُ بجَنَاحَیْهِ إِلا أُمَمٌ أَمْثَالُکُم مَّا فَرَّطنَا فی الْکِتَبِ مِن شیْ ءٍ ثُمَّ إِلی رَبهِمْ یحْشرُونَ!»

« و هیچ جنبده ای در زمین و پرنده ای که با دو بال خود می پرد نیست مگر اینکه آنها نیز مانند شما گروههائی هستند و همه به سوی پروردگار خود محشور خواهند شد، ما در کتاب از بیان چیزی فروگذار نکردیم!» (۳۸/انعام)

این آیه خطابش به مردم است و می فرماید حیوانات زمینی و هوائی همه امت هائی هستند مثل شما مردم! معلوم است که این شباهت تنها از این نظر نیست که آنها هم مانند مردم دارای کثرت و عددند ، چون ، جماعتی را به صرف کثرت و زیادی عدد ، امت نمی گویند ، بلکه وقتی به افراد کثیری امت اطلاق می شود که یک جهت جامعی این کثیر را متشکل و به صورت واحدی درآورده باشد و همه یک هدف را در نظر داشته باشند حال چه آن هدف ، هدف اجباری باشد و چه اختیاری .

همچنانکه از این نظر هم نیست که این حیوانات انواعی و هر نوعی برای خود امتی است که افرادش همه در نوع خاصی از زندگی و ارتزاق و نحوه مخصوصی از تناسل و تولید مثل و تهیه مسکن و سایر شؤون حیات مشترکند ، زیرا اگر چه این مقدار اشتراک برای شباهت آنها به انسان کافی است ، لیکن از اینکه در ذیل آیه فرمود:« ثم الی ربهم یحشرون!» استفاده می شود که مراد از این شباهت تنها شباهت در احتیاج به خوراک و جفت گیری و تهیه مسکن نیست ، بلکه در این بین ، جهت اشتراک دیگری هست که حیوانات را در مساله بازگشت به سوی خدا شبیه به انسان کرده است .

حال باید دید آن چیزی که در انسان ملاک حشر و بازگشت به سوی خدا است چیست؟ هر چه باشد همان ملاک در حیوانات هم خواهد بود و معلوم است که آن ملاک

در انسان جز نوعی از زندگی ارادی و شعوری که راهی به سوی سعادت و راهی به سوی بدبختی ، نشانش می دهد ، چیز دیگری نیست ، آری ، یک فرد از انسان ممکن است در طول زندگیش در دنیا به لذیذترین غذاها و موافق ترین ازدواجها و زیباترین منزلها برسد و در عین حال به خاطر ظلم و جوری که کرده سعادتمند در زندگی هم نباشد و بر عکس ممکن است جمیع انواع بلاها و شدائد به او روی آورده باشد و او در عین حال به خاطر داشتن کمالات انسانی و نور عبودیت ، خوش و سعادتمند بوده باشد .

پس ملاک تنها همان داشتن شعور و یا به عبارت دیگر ، فطرت انسانیت است که به کمک دعوت انبیا راه مشروعی از اعتقاد و عمل به رویش باز می کند که اگر آن راه را سلوک نماید و مجتمع هم با او و راه و روش او موافقت کند در دنیا و آخرت سعادتمند می شود و اگر خودش به تنهائی و بدون همراهی و موافقت مجتمع آن راه را سلوک کند در آخرت سعادتمند می شود ، یا در دنیا و آخرت هر دو و اگر آن راه را سلوک نکند بلکه از مقداری از آن و یا از همه آن تخلف نماید ، در دنیا و آخرت بدبخت می شود .

این آن سنتی است که فطرت هر انسانی آن را قبول داشته ، و در دو کلمه خلاصه می شود و آن دو کلمه عبارتند از:

۱ - به کار خیر و اطاعت خدا وادار کردن،

۲ - از عمل بد و معصیت بازداشتن!

و یا بگو:

۱-به عدل و استقامت دعوت نمودن،

۲-از ظلم و انحراف از حق نهی کردن!

آری هر انسانی به فطرت سلیم خود اموری را در باره خود و دیگران نیکو شمرده و آنرا عدالت می داند و اموری دیگر را زشت دانسته آن را به خود و به دیگران ظلم می شمارد ، دین الهی هم این فطرت را در همین تشخیص اجمالیش تایید نموده و تفصیل عدالت و ظلم را برایش شرح می دهد .

این خلاصه و چکیده مطالبی است که بحث های گذشته ، آنرا افاده نموده و بسیاری از آیات قرآنی تاییدش می نماید ، مانند آیه:

« و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها!» (۷تا۱۰/شمس) و آیه :

« کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه و ما

اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما

جائتهم البینات بغیا بینهم فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیه من الحق باذنه و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم!» (۲۱۳/بقره)

تفکر عمیق در اطوار زندگی حیواناتی که ما در بسیاری از شؤون حیاتی خود ، با آنها سر و کار داریم و در نظر گرفتن حالات مختلفی که هر نوع از انواع این حیوانات در مسیر زندگی به خود می گیرند ، ما را به این نکته واقف می سازد که حیوانات هم مانند انسان دارای آراء و عقاید فردی و اجتماعی هستند و حرکات و سکناتی که در راه بقاء و جلوگیری از نابود شدن از خود نشان می دهند ، همه بر مبنای آن عقاید است ، مانند انسان که در اطوار مختلف زندگی مادی ، آنچه تلاش می کند ، همه بر مبنای یک سلسله آراء و عقائد می باشد و چنانکه یک انسان وقتی احساس میل به غذا و یا نکاح و داشتن فرزند و یا چیز دیگر می کند بی درنگ حکم می کند به اینکه باید به طلب آن غذا برخاسته یا اگر حاضر است بخورد و اگر زیاد است ذخیره نماید و همچنین باید ازدواج و تولید نسل کند .

و نیز وقتی از ظلم و فقر و امثال آن احساس کراهت می نماید حکم می کند به اینکه تن به ظلم دادن و تحمل فقر حرام است ، آنگاه پس از صدور چنین احکامی ، تمامی حرکت و سکون خود را بر طبق این احکام انجام داده و از راهی که احکام و آرای مزبور برایش تعیین نموده ، تخطی نمی کند .

همین طور یک فرد حیوان هم - به طوری که می بینیم - در راه رسیدن به هدفهای زندگی و به منظور تامین حوائج خود از سیر کردن شکم و قانع ساختن شهوت و تحصیل مسکن ، حرکات و سکناتی از خود نشان می دهد ، که برای انسان ، شکی باقی نمی ماند در اینکه این حیوان نسبت به حوائجش و اینکه چگونه می تواند آنرا برآورده سازد، دارای شعور و آراء و عقایدی است که همان آراء و عقاید او را مانند انسان به جلب منافع و دفع ضرر، وا می دارد .

بلکه بسیار شده است که در یک نوع و یا در یک فرد از یک نوع ، در مواقع به چنگ آوردن شکار و یا فرار از دشمن به مکر و حیله هائی برخورده ایم که هرگز عقل بشر آنرا درک نمی کرده و با اینکه قرن ها از عمر این نژاد گذشته ، هنوز به آنچه که آن حیوان درک کرده ، منتقل نشده است .

آری ، زیست شناسان در بسیاری از انواع حیوانات ، مانند : مورچه ، زنبور عسل و موریانه به آثار عجیبی از تمدن و ظرافتکاریهائی در صنعت و لطائفی در طرز اداره مملکت ، بر خورده اند که هرگز نظیر آن جز در بعضی از ملل متمدن دیده نشده است .

قرآن کریم هم در امثال آیه:

« و فی خلقکم و ما یبث من دابه آیات لقوم یوقنون!»(۴/جاثیه)

مردم را به شناختن عموم حیوانات و تفکر در کیفیت خلقت آنها و کارهائی که می کنند ، ترغیب نموده و در آیات دیگری به عبرت گرفتن از خصوص بعضی از آنها، مانند: چهارپایان ، پرندگان ، مورچگان و زنبور عسل دعوت کرده است.

انسان وقتی این آراء و عقاید را در حیوانات مشاهده کرده و می بیند که حیوانات نیز با همه اختلافی که انواع آن در شؤون و هدفهای زندگی دارند ، با اینهمه ، همه آنها اعمال خود را بر اساس عقاید و آرائی انجام می دهند ، به خود می گوید : لابد حیوانات هم احکام - اوامر و نواهی - دارند و اگر چنین احکامی داشته باشند ، لابد مثل ما آدمیان خوب و بد را هم تشخیص می دهند و اگر تشخیص می دهند ناچار ، مانند ما عدالت و ظلم هم سرشان می شود و گرنه اگر دارای آن احکام نبودند و خوب و بد و عدالت و ظلم سرشان نمی شد ، چرا بایستی انواع مختلفشان در آراء و عقاید مختلف باشند ؟ از این هم که بگذریم ، چرا افراد یک نوع با هم فرق داشته باشند ؟ می بایستی همه ، مثل هم باشند و حال آنکه می بینیم این اسب با آن اسب و این قوچ با آن قوچ و این خروس با آن خروس در تند خلقی و نرمی ، تفاوت فاحش و روشنی دارند و همچنین در جزئیات دیگری از قبیل حب و بغض و مهربانی و قساوت و رامی و سرکشی و امثال آن ، همین اختلافات را مشاهده می کنیم .

و این اختلافات خود مؤید این معنا است که حیوانات هم مثل انسان احکامی دارد ، خیر و شر و عدالت و ظلم را تشخیص می دهد ، چطور شد که ما اختلاف افراد انسان را در اینگونه اخلاقیات دلیل بر اختلاف عقاید و آراء وی و تشخیص خوب و بد و عدالت و ظلم در افعالش می دانیم و می گوئیم که نه تنها این اختلاف در زندگی دنیایی وی تاثیر دارد ، بلکه در سعادت و بدبختی اخرویش نیز مؤثر است ، چون ملاک خوبی و بدی در قیامت و حساب اعمال و استحقاق کیفر و پاداش همین عدالت و ظلم است ، آنوقت ، همین سخن را درباره حیوانات نگوییم و نگوییم که حیوانات هم مانند انسان حشری دارند ؟ مگر جز این است که خدای سبحان ، ملاک خوبی حشر و سعادت اخروی انسان را ، این دانسته که اعمالش با عدالت و تقوا منطبق باشد و ملاک بدی آنرا این دانسته ، که اعمالش با ظلم و فجور تطبیق کند ؟ و مگر نفرموده:

« ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار!»(۲۸/ص)

از این بالاتر مگر نبودن حشر را مستلزم این ندانسته است که تمامی آسمانها و زمین و آنچه که در آن دو است بازیچه و گزاف شود و مگر در آیه پیش از آن نفرموده:

« و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار !»(۲۷/ص)

پس چرا حیوانات مانند انسان حشری نداشته باشند ؟ .

آیا به راستی حیوانات هم قیامتی دارند؟ و آیا در پیشگاه خدای سبحان ، محشور می شوند به همان نحوی که انسان محشور می شود ؟ و آیا اگر محشور می شوند ، حشر آنها هم مانند حشر انسان است ؟ اعمال آنها هم به حساب درآمده و در میزانی سنجیده شده آنگاه بر حسب تکالیفی که در دنیا داشتند با دخول در بهشت پاداش یا با ورود در آتش کیفر می بینند ؟ و آیا آنها نیز برای خود انبیائی دارند و در دنیا تکالیفشان به وسیله بعثت انبیائی به گوششان می رسد ؟ و اگر چنین است آیا انبیای آنها از جنس خود آنها است و یا از جنس بشر است ؟ اینها همه سؤالاتی است که در این بحث به ذهن خواننده می رسد و جواب یک یک آنها از آیات قرآنی استفاده می شود:

۱ - آیا حیوانات غیر انسانی هم نظیر انسان حشر دارند یا نه ؟ آیه:

« ثم الی ربهم یحشرون!»(۳۸/انعام)

متکفل جواب از این سؤال است ، همچنانکه آیه:

« و اذا الوحوش حشرت!»(۵/تکویر)

قریب به آن مضمون را افاده می کند ، بلکه از آیات بسیار دیگری استفاده می شود که نه تنها انسان و حیوانات محشور می شوند ، بلکه آسمان ها و زمین و آفتاب و ماه و ستارگان و جن و سنگها و بت ها و سایر شرکائی که مردم آنها را پرستش می کنند و حتی طلا و نقره ای که اندوخته شده و در راه خدا انفاق نگردیده همه محشور خواهند شد و با آن طلا و نقره پیشانی و پهلوی صاحبانشان داغ می شود .

خلاصه اینکه آیات در این باره بسیار و روایات از حد شمار بیرون است!

۲- حشر حیوانات شبیه حشر انسان است و آنها هم مبعوث شده و اعمالشان حاضر گشته و بر طبق آن پاداش و یا کیفر می بینند ؟ جواب : آری معنای حشر همین است ، زیرا حشر به معنای جمع کردن افراد و آنها را از جای کندن و به سوی کاری بسیج دادن است .

۳- آیا امثال آسمانها و زمین و آفتاب و ماه و سنگها و غیر آن نیز حشر دارند ؟

جواب : قرآن کریم در خصوص اینگونه موجودات تعبیر به حشر نفرموده و لیکن چنین فرموده است:

« یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار!»(۴۸/ابراهیم)

و نیز فرموده:

« و الارض جمیعا قبضته یوم القیمه و السموات مطویات بیمینه!»(۶۷/زمر)

و نیز فرموده:

« و جمع الشمس و القمر!»(۹/قیامت) و نیز فرموده:

« انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون! لو کان هؤلاء آلهه ما وردوها!»(۹۸و۹۹/انبیا)

علاوه بر اینکه از آیه شریفه:

« ان ربک هو یفصل بینهم یوم القیمه فیما کانوا فیه یختلفون!» (۲۵/سجده) و آیه:

« ثم الی مرجعکم فاحکم بینکم فیما کنتم فیه تختلفون!»(۵۵/ال عمران)

و همچنین از آیات دیگری استفاده می شود که : تنها ملاک حشر مساله فصل خصومت در بین آنان و احقاق حق است که در آن اختلاف دارند .

و مرجع همه این آیات به دو کلمه است و آن انعام نیکوکار و انتقام از ظالم است ، همچنانکه در آیه:

« انا من المجرمین منتقمون!» (۲۲/سجده)و آیه:

« فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان الله عزیز ذو انتقام!

یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار !»(۴۷و۴۸/ابراهیم)

همین دو چیز را ذکر فرموده، یعنی انعام و انتقام را جزای دو وصف احسان و ظلم دانسته و چون این دو وصف در بین حیوانات وجود دارد و اجمالاـ افرادی از حیوانات را می بینیم که در عمل خود ظلم می کنند و افراد دیگری را مشاهده می کنیم که رعایت احسان را می نمایند از این رو به دلیل این آیات باید بگوییم که حیوانات نیز حشر دارند .

مؤید این معنا ظاهر آیه:

« و لو یؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترک علیها من دابه و لکن یؤخرهم الی اجل مسمی!»(۶۱/نحل)

است، زیرا که این آیه ظهور در این دارد که اگر ظلم مردم مستوجب مؤاخذه الهی است تنها به خاطر این است که ظلم است ، و صدورش از مردم دخالتی در مؤاخذه ندارد ، بنا بر این هر جنبده ظالمی ، چه انسان و چه حیوان ، باید انتقام دیده و هلاک شود – دقت بفرمائید!

گو اینکه بعضیها گفته اند که مراد از دابه در این آیه خصوص انسان است.

این را هم باید خاطر نشان ساخت که لازمه انتقام از حیوانات ، در روز قیامت ،

ایـن نیست که حیوانـات در شـعور و اراده بـا انسـان مسـاوی بـوده و در عین بی زبـانی همه آن مـدارج کمـال را که انسـان در نفسانیات و روحیات سـیر می کند ، آنها نیز سـیر کنند ، تا کسـی اشـکال کند و بگوید : این سـخن مخالف با ضرورت است و شاهـد بطلان آن آثـاری است که از انسان و حیوانات بروز می کنـد ، برای اینکه : صـرف شـریک بودن حیوانات با انسان در مسـاله مؤاخـذه و حسـاب و اجر مسـتلزم شـرکت و تساویشـان در جمیع جهات نیست ، به شـهادت اینکه افراد همین انسان ، در جمیع جهات با هم برابر نیسـتند و جمیع افراد انسان در روز قیامت از جهت دقت و سـخت گیری در حساب ، یک جور نبوده ، عاقل و سفیه ، رشید و مستضعف به یک جور حساب پس نمی دهند .

علاوه بر اینکه خـدای تعالی از پاره ای از حیوانات لطائفی از فهم و دقائقی از هوشـیاری حکایت کرده که هیـچ دست کمی از فهم و هوش انسان متوسط الحال در فهم و تعقل ندارد ، مانند داستانی که از مورچه و سلیمان حکایت کرده و فرموده است:

« حتی اذا اتوا علی وادالنمل قالت نمله یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لا یشعرون!»(۱۸/نمل)

و نیز مانند مطلبی که از قول هدهد در داستان غایب شدنش حکایت کرده و فرموده است:

« فقال احطت بما لم تحط به و جئتک من سبا بنبا یقین!

انی وجدت امراه تملکهم و اوتیت من کل شی ء و لها عرش عظیم!

وجـدتها و قومهـا یسـجدون للشـمس مـن دون الله و زیـن لهـم الشـیطان اعمـالهم فصـدهم عـن السبیـل فهـم لاـ یهتـدون ...! »(۲۲تا۲۴/نمل)

خواننده هوشـیار اگر در این آیات و مطالب آن دقت نموده و آن مقدار فهم و شـعوری را که از این حیوانات اسـتفاده می کند وزن کرده و بسـنجد ، تردید برایش باقی نمی ماند که تحقق این مقدار از فهم و شـعور موقوف به داشتن معارف بسیاری دیگر و ادراکات گوناگونی است از معانی بسیطه و مرکبه .

و چه بسـا عجـائب و غرائـبی که دانشـمندان حیـوان شناسـی پس از مطالعـات عمیقی در انواع مختلفی از حیوانـات و تحت نظر گرفتن تربیت آنها به دست آورده انـد ، گفتار ما را تاییـد نمایـد ، برای اینکه چنین عجائب و غرائبی ، جز از موجودی صاحب اراده و دارای فکر لطیف و شعور تیز و عمیق ، سر نمی زند .

و اما سؤال چهارم و پنجم اینکه : آیا حیوانات تکالیف خود را در دنیا از پیغمبری که وحی بر او نازل می شود می گیرنـد یا نه ؟ و آیـا پیغمبرانی که فرضا هر کـدام به یک نوع از انواع حیوانات مبعوث می شونـد ، از افراد همان نوعنـد یا نه ؟ جوابش این است که : تاکنون بشر نتوانسته از عالم حیوانات سر درآورده و حجابهائی که بین او و بین حیوانات

وجود دارد ، پس بزنـد ، لـذا بحث کردن ما پیرامون این سؤال ، فائـده ای نداشـته و جز سـنگ به تاریکی انداختن چیز دیگری نیست ، کلام الهی نیز ، تا آنجا که ما از ظواهر آن می فهمیم ، کوچکترین اشاره ای به این مطلب نداشته و در روایات وارده از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و ائمه اهل بیت علیهم السلام هم چیزی که بتوان اعتماد بر آن نمود دیده نمی شود.

از آنچه که گفتیم به خوبی معلوم شد که اجتماعات حیوانی هم مانند اجتماعات بشری ، ماده و استعداد پذیرفتن دین الهی در فطرتشان وجود دارد ، همان فطریاتی که در بشر سر چشمه دین الهی است و وی را برای حشر و بازگشت به سوی خدا ، قابل و مستعد می سازد ، در حیوانات نیز هست .

گو اینکه حیوانـات بطوری که مشاهـده می کنیم ، جزئیات و تفاصیل معارف انسانی را نداشـته و مکلف به دقائق تکالیفی که انسان از ناحیه خداونـد مکلف به آن است ، نیسـتند ، چنانکه آیات قرآنی نیز این مشاهده را تایید می نماید ، زیرا جمیع اشـیاء عالم را مسخر انسان می داند و او را از سایر حیوانات افضل می شمارد .

این منتها چیزیست که در باره حیوانات می توان اظهار داشت!

اکنون به متن آیه مورد بحث برگشته و می گوییم:

اینکه خـدای تعـالی فرمود:« و مـا من دابه فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم!» (۳۸/انعام) دلالت بر این دارد که تاسـیس اجتماعاتی که در بین تمامی انواع حیوانات دیده می شود ، تنها به منظور رسیدن به نتائج طبیعی و غیر اختیاری ، مانند تغـذیه و نمو و تولیـد مثل که تنها محدود به چهار دیواری زندگی دنیا است ، نبوده ، بلکه برای این تاسـیس شده که هر نوعی از آن ، مانند آدمیان به قدر شعور و اراده ای که دارند به سوی هدفهای نوعیه ای که دامنه اش تا بیرون این چهار دیوار ، یعنی عوالم بعـد از مرگ هم کشـیده است ، رهسـپار شـده و در نتیجه ، آماده زنـدگی دیگری شود ، که در آن زنـدگی سعادت و شقاوت منوط به داشتن شعور و اراده است.

در اینجا ممکن است کسانی اعتراض کرده ، بگویند : گویا دانشـمندان حیوان شـناس هم همه متفق باشـند بر اینکه غیر انسان ، از انواع حیوانات ، هیچ نوعی نیست که از موهبت اختیار برخوردار باشد ، به شـهادت اینکه می بینیم کارهای حیوانات را مانند کارهای نباتات طبیعی و غیر اختیاری می داننـد و شایـد حق هم با ایشان باشـد ، برای اینکه می بیننـد وقتی حیوان به چیزی که نفعش در آن است برخورد نمایـد ، مثلا وقتی گربه به موش و شـیر به شـکار دست بیابـد از اقدام به عمل نمی تواند خودداری نماید و همچنین موش و شکار وقتی به دشمن خونخوار خود برمی خورند ، نمی توانند از فرار

خودداری کنند ، با این حال چگونه می توان گفت حیوانات دیگر هم مانند انسان دارای سعادت و شقاوت اختیاری هستند ؟ جواب این اعتراض از تامل در معنای اختیار و دقت در حالات نفسانیه ای که انسان بوسیله آن افعال اختیاریه خود را انجام می دهد به دست می آید ، زیرا اگر عنایت الهی ، شعور و اراده ای را - که در حقیقت ملاک اختیار انسان در افعالش می باشد - در آدمی به ودیعه سپرده ، برای این است که وی حیوانیست که به وسیله شعور می تواند در مواد خارجی عالم دخل و تصرف نموده و از آن مواد برای بقای خود استفاده نماید ، مفید آنرا از مضرش تشخیص دهد .

وقتی در ماده ای از مواد سودی سراغ کرد ، اراده خود را به کار زده ، از آن بهره برداری کند ، بنا بر این ، اگر انسان به شعور و اراده بیشتری احتیاج دارد این دلیل نیست بر اینکه حیوان در آن مقدار شعوری که دارد ، در بکار زدنش اختیاری ندارد ، بلکه خیلی از کارهای انسان هست که عینا مانند موش گرفتن گربه ، به تفکر احتیاج ندارد ، او نیز مانند گربه و شیر بیدرنگ اقدام می کند .

آری ، انسان هم چیزهائی را که نفعش روشن است و حکم به نافع بودنش مقدمه ای جز سراغ داشتن نمی خواهد ، همین که آنرا در جائی سراغ کرد اراده اقدام به عمل می کند ، مانند تنفس و غالب عملیات دیگری که از روی ملکه انجام می دهد.

البته چیزهائی که یا از نظر نقص وسائل و یا وجود موانع خارجی و یا اعتقادی ، نفعشان برای انسان روشن نیست و صرف علم به وجود آن در برانگیختن اراده کافی نیست ، چون جزم به نافع بودن آن را ندارد و انگیزش اراده به سوی آن ، محتاج به تفکر است ، ناگزیر است که فکر و شعور خود را به کار زده ببینند که آیا نواقص و موانعی همراه آن هست یا نه ؟ و خلاصه نافع است یا مضر ؟ اگر دید که نافع است البته اراده اش به آن تعلق گرفته ، آن کار را می کند ، عینا مثل اینکه از اول ، علم به نافع بودنش داشت .

مثلا انسان گرسنه ای که به غذائی قابل ، برای سد جوع دست یافته ، اگر در امر آن شک کند و نفهمد که آیا غذای پاکیزه و صالحی است یا پلید و مسموم و مشتمل بر مواد مضره ؟ و همچنین نفهمد که آیا این غذا ، ملک خود او است و یا ملک غیر است و تصرف در آن جایز نیست ؟ و اگر هم ملک او است آیا مانعی از تصرف در آن ، از قبیل : روزه بودن و یا احتیاج مبرم بعدی هست یا نه ؟ و ناگزیر شود که در چنین مواردی آنقدر فکر خود را به کار بزند تا به یک طرف این احتمالات یقین پیدا کند این چطور دلیل بر آن است که حیواناتی که طهارت و نجاست و ملک غیر و ملک خود ، سرشان نمی شود ، کارهایشان اختیاری نباشد ؟ خلاصه اینکه همه تلاش و اعمال فکری ، که بشر در اینگونه

موارد دارد ، برای این است که مورد را ، یا مانند موش برای گربه نافع بداند و یا مانند گربه برای موش مضر بودنش را مسلم سازد ، وقتی نافع و ضرر مورد را به این روشنی تشخیص داد ، هر وقت به آن دست یافت ، بی درنگ تحصیلش نموده و هر وقت دچار این شد ، بدون تامل از آن می گریزد ، عینا مثل اینکه از اول نفع و ضررش روشن بوده است .

پس خلاصه معنای اختیار این شد که : انسان وقتی بعضی از امور را تشخیص نمی دهد و نمی تواند بفهمد که آیا تصرف در آن نافع است یا مضر ؟ فکر را به کار می اندازد تا نفع و ضرر آن را در بین سایر محتملات ، معلوم نماید و اما اگر مانند موش در نظر گربه و گربه در نظر موش نفع و ضررش روشن باشد از همان اول بدون درنگ و بدون هیچ احتیاجی به تفکر ، اراده خود را در تصرف آن به کار می زند.

پس انسان اختیار می کند چیزی را که نفعش را ، یا همان حال و یا بعد از تفکر ببیند و در حقیقت اندیشیدن و تفکر جز برای رفع موانع حکم نیست .

حال که این نکته روشن شد می گوییم : اگر شما حالات افراد انسان را ، که مختار بودنش ، مورد اتفاق ما و شما است ، در نظر بگیرید ، خواهید دید که افراد آن در مبادی اختیار ، یعنی صفات روحی و احوال باطنی از قبیل شجاعت و ترس ، عفت و بی بندوباری ، نشاط و کسالت ، وقار و سبکی و همچنین قوت تعقل و ضعف آن و برخورد فکر و خطای آن با هم اختلاف زیادی دارند و بسیار می شود که آدم شهوتران ، خود را در مقابل شهوتی که اشتهای آنرا دارد ، ناچار و مضطر و مسلوب الاختیار می بیند ، در حالی که آدم عفیف و پاکدامن ، هیچ اعتنائی به امر آن شهوت ندارد و همچنین آدم ترسو ، چه بسا ممکن است از ترس جانش کوچکترین آزاری که احتمال می دهد در این جنگ و یا در این امر مهم به وی برسد از او آرام و قرار را سلب نماید ، در حالی که مرد شجاع و دلیر و زورنشنو ، مرگ خونین و هر صدمه بدنی دیگر را ، امر آسانی شمرده و در راه رسیدن به مقاصدش حتی برای بزرگترین مصائب ، اهمیتی قائل نمی شود و چه بسا اشخاص سفیه و سبک مغز ، با تصور واهی مختصری ، چیزی را ترجیح داده و اختیار نمایند و حال آنکه عاقل وزین ، ترجیحی در آن فعل ندیده و چیزهائی که در نظر آن بی مغز ، مرجح بوده در نظر این جز مشتی لهو و لعب نباشد ، و نیز کارهائی که بچه های غیر ممیز می کنند با اینکه به اعتراف خصم ، اختیاری است و با مقداری تامل و اعمال رویه انجام می شود با اینهمه در نظر اشخاص بالغ و رشید قابل اعتنا نیست .

حتی خود اشخاص بالغ هم در بسیاری از کارهائی که انجام می دهند وقتی صحبت از آن کارها به میان می آید خود را در ارتکاب آن مضطر و مجبور می دانند و به صرف اینکه به خاطر بعضی از ملاحظات اجتماعی ، ارتکاب کرده اند و با اینکه عذرشان

موجه نیست ، می گویند : مجبور به ارتکاب بودیم. شخص سیگاری می گوید : چه کنم ؟ معتادم! پرخواب می گوید : چاره چیست ؟ کسلم! دزد و خائن می گوید: بی پولی و فرط احتیاج مجبورم کرد! و ... !

همین اختلاف فاحشی که در مبادی اختیار و اسباب آن هست و همین عرض عریضی که افعال اختیاری دارد ، باعث شده که دین و سایر سنن اجتماعی ، آن فعلی را اختیاری بدانند که افراد متوسط اجتماع آنرا اختیاری تشخیص دهند و مساله صحت امر و نهی و ثواب و عقاب و نفوذ تصرف و امثال آن را هم منوط به این جور تشخیص بدانند و کسی را که عملش از روی مبادی و اسباب اختیار ، یعنی استطاعت و فهم اشخاص متوسط نبوده ، معذور بدانند .

البته این که گفتیم حد متوسط از افعال آدمی اختیاری است ، مقصود این نبود که کمتر از آن به حسب واقع اختیاری نیست ، زیرا به حسب واقع و نفس الأمر و بر حسب نظر تکوینی ، کمتر از آنهم اختیاری است .

لیکن بر حسب نظریه دین و یا سنن اجتماعی و به ملاحظه مصلحت دین و اجتماع است که تنها حد متوسط ، اختیاری شناخته شده است .

دقت در آنچه گذشت آدمی را مطمئن و جازم می کند به اینکه حیوانات نیز مانند آدمیان تا اندازه ای از موهبت اختیار بهره دارند ، البته نه به آن قوت و شدتی که در انسانهای متوسط هست .

شاهد روشن این مدعا این است که ما به چشم خود بسیاری از حیوانات و مخصوصا حیوانات اهلی را می بینیم که در بعضی از موارد که عمل مقرون با موانع است .

حیوان از خود حرکاتی نشان می دهد که آدمی می فهمد این حیوان در انجام عمل مردد است و در بعضی از موارد می بینیم که به ملاحظه نهی صاحبش و از ترس شکنجه اش یا به خاطر تربیتی که یافته از انجام عملی خودداری می کند.

اینها همه دلیل بر این است که در نفوس حیوانات هم حقیقتی به نام اختیار و استعداد حکم کردن به سزاوار و غیر سزاوار ، هست .

او نیز می تواند یکجا حکم کند به لزوم فعل و جائی دیگر حکم کند به وجوب ترک ، ملاک اختیار هم همین است و لو اینکه این صلاحیت بسیار ضعیف تر از آن مقداری باشد که ما آدمیان در خود سراغ داریم .

و وقتی صحیح باشد که بگوییم حیوانات هم تا اندازه ای خالی از معنای اختیار نیستند و آنها هم از این موهبت سهمی دارند ، هر چه هم ضعیف باشد ، چرا صحیح نباشد احتمال دهیم که خدای سبحان حد متوسط از همان اختیار ضعیف را ملاک

تکـالیف مخصوصـی قرار دهـد که مناسب با افق فهم آنان باشـد و ما از آن اطلاعی نداشـته باشـیم ؟ و یا از راه دیگری با آنها معامله مختار بکند و ما به آن معرفت نداشـته باشـیم و خلاصه راهی باشد که از آن راه پاداش دادن به حیوان مطیع و مؤاخذه و انتقام از حیوان سرکش ، صحیح باشد .

–و جز خدای سبحان کسی را بر آن راه آگهی نباشد؟

(۱)

گفتارهای علامه طباطبائی در خودسازی و کمال اسان

نفس انسانی

مقدمه تفسیری بر موضوع : مراقبت از نفس

۱– المیزان ج : ۷ ص : ۱۰۳

« يَأَيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسكُمْ لا يَضرُّكُم مَّن ضلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ!»

ای کسانی که ایمان آورده اید بر شما باد رعایت نفس خودتان، چه آنان که گمراه شده اند گمراهیشان بشما ضرر نمی رساند اگر شما خود راه را از دست ندهید، بازگشت همه شما به خداست و پس از آن آگاهتان می کند به آنچه عمل می کردید!» (۱۰۵/مائده)

گر چه آیه مؤمنین را امر می کند به اینکه بخود بپردازند و مراقب راه هدایت خود باشند و از ضلالت کسانی که از مردم گمراه شده اند نهراسند و بدانند که خدای تعالی حاکم بر جمیع مردم است، در هر کسی بر حسب عملش حکم می کند، و لیکن در عین حال خالی از نکات دقیق نیست!

گمراهی و هدایت که دو معنای متقابلند، معنایی هستند که در سلوک طریق محقق می شوند و در غیر آن معنا ندارند، کسی که همواره مراقب است از وسط جاده حرکت کند به نقطه ای که جاده به آن منتهی می شود می رسد و آن نقطه همان غایت مطلوبی است که هر انسان سالکی غرضش رسیدن به آن است، چنین کسی را می گویند هدایت شده و بر عکس اگر در این باره سهل انگاری کند و از وسط جاده به این طرف و آن طرف متمایل شود بتدریج گمراه شده و نتیجه مطلوب از او فوت می شود، چنین کسی را می گویند گمراه شده.

پس در حقیقت آیه شریفه برای انسان راهی و هدفی فرض کرده که هر کس بسوی آن هدف حرکت می کند و چنین فرض کرده که بعضی کمال مراقبت را در گم نشدن و راه را از دست ندادن بکار برده و به هدف می رسند و بعضی دیگر از راه منحرف شده و گمراه می گردند و بدون تردید بنظر چنین می آید که آن هدفی را که قرآن منظور

نظر همـه می دانـد جز سـعادت زنـدگی و سـرانجام نیـک چیزی نیست و لیکن قرآن بـا این حـال نـاطق است به اینکه بشـر چه سعادتمندش و چه گمراهش به سوی خدا می رود!

از اینجـا معلوم می شود که قرآن مقـدس، آدمیان را به گم شـده خود یعنی ثوابی که به حکم فطرت در جسـتجوی آن است یا همان سعادت و سرانجام نیکی که گفته شد ، راهنمائی می کند و می فرماید : گمشده شما نزد خدای سبحان است .

هر کس به درگاهش هدایت شود گمشده اش را پیدا کرده و هر کس گمراه شود از آن محروم شده است .

لازمه این مطلب این است که بگوییم : همه راههـایی که سلوک می شود چه راه هـای هـدایت و چه بیراهه هـا همه و همه به سوی خدا منتهی می شوند .

چون غـایت و نتیجه مقصود نزد اوست ، چیزی که هست این راههـا مختلف انـد ، یکی آدمی را به مطلوبش و به رسـتگاری و فلاحش رسانیده و دیگری زیانکارش می سازد ، و همچنین در نزدیکی و دوری از خدا .

کما اینکه می فرماید:

« یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه!» (۶/انشقاق)و نیز می فرماید:

« الا ان حزب الله هم المفلحون!»(۲۲/مجادله) و می فرماید:

« ا لم تر الی الذین بدلوا نعمت الله کفرا و احلوا قومهم دار البوار!» (۲۸/ابراهیم)

و نیز می فرماید:

« فانی قریب اجیب دعوه الداع اذا دعان فلیستجیبوالی و لیؤمنوا بی لعلهم یرشدون!»(۱۸۶/بقره) و می فرماید:

« و الذین لا یؤمنون فی اذانهم وقر و هو علیهم عمی اولئک ینادون من مکان بعید!» (۴۴/فصلت)

خـدای تعالی در این آیات بیان می کند که همه راهروان خواه نا خواه به سوی خدا گام بر می دارند ، چیزی که هست بعضـی راهشان کوتاه و رشد و رسـتگاری شان مسـلم است و بعضـی راههای شان طولانی و غیر منتهی به سعادت است و برگشت کار سالک این راه جز به هلاکت و نابودی نیست .

و کوتاه سـخن، آیه شریفه برای مؤمنین و غیر مؤمنین دو راه فرض فرموده که هر دو منتهی بسوی خدای سبحان است و مؤمنین را دسـتور می دهد به اینکه بخود بپردازند و از دیگران که اهل ضـلالتند صرفنظر کنند و در زمره آنان و جزو آنان قرار نگیرند و از گمراهی شان نهراسند ، و بدانند که حساب گمراهان با پروردگار آنان است نه با مؤمنین ، مؤمنین مسؤول کار آنها نیستند

تا بنشینند و سر به گریبان فرو برده و در باره گمراهی

آنان فکر کنند .

پس آیه از جهت مضمون نزدیک است به آیه شریفه:

« قل الذین آمنوا یغفروا للذین لا یرجون ایام الله لیجزی قوما بما کانوا یکسبون!»(۱۴/جاثیه) و نظیر این آیه شریفه، آیه:

« تلک امه قد خلت لها ما کسبت و لکم ما کسبتم و لا تسئلون عما کانوا یعملون !»(۱۳۴/بقره) می باشد .

پس بر مؤمن لازم است که بکار خود و هدایت خود بپردازد و ضلالت و شیوع گناهانی که از مردم می بیند او را نلغزاند و مردم او را مشغول نکنند ، او هم خود به کار مردم نپردازد ، حق حق است ، گر چه مردم ترکش کنند ، باطل باطل است گر چه دو دستی آنرا بگیرند ، چنانکه خدای تعالی فرموده:

« قل لا یستوی الخبیث و الطیب و لو اعجبک کثره الخبیث فاتقوا الله یا اولی الالباب لعلکم تفلحون!»(۱۰۰/مائده) و نیز فرموده:

« و لا تستوی الحسنه و لا السیئه!» (۳۴/فصلت)

پس اینکه فرمود:« لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم!» مبنی است بر مطلبی که گفته شد و بر حسب کنایه فرمود ضرر نمی رساند و گرنه غرض نهی مؤمنین است از اینکه از ضلالت کسی که گمراه شده، مرعوب و متاثر شوند و این باعث شود که راه هدایت را رها کرده بگویند، چنان که می گویند: دنیای امروز با معنویات مساعد نیست و اجازه نمی دهد انسان ادیان و معنویات را کیش و آیین خود قرار دهد، زیرا امور معنوی برای مردم قرون وسطی خوب بود، که مردمی ساده لوح و سطح معارف و تمدن شان خیلی نازل و پایین بود، نه برای مثل چنین زمانی که آن مردم منقرض و آن دوره سپری شده است!! چنانکه خدای تعالی همین حرف را از زبان آنها نقل نموده و می فرماید:« و قالوا ان نتبع الهدی معک نتخطف من ارضنا!»(۵۷/قصص) خلاصه معنا این است که اگر ما هدایت تو را با اینکه حق است بپذیریم ما را از شهر بیرون می کنند و نیز نهی می کند از اینکه از ضلالت آنان متوحش شده و بر هدایت خود بترسند و بخیال خود به جلوگیری از ضلالت آنان پرداخته و خود را فراموش کنند و رفته رفته مانند آنان گمراه شوند ، زیرا آنچه بر هر مؤمنی واجب است دعوت مردم بسوی خدا و امر به معروف و نهی از منکر و خلاصه اسباب عادی هدایت را بکار بردن و سپس اثر و مسبب را به خدا واگذاشتن است ، زیرا همه امور بدست اوست.

و اما اینکه برای نجات مردم از هلاکت، خود را به هلاکت بیندازند این صحیح نیست و خدا هم ، چنین دستوری نداده و کسی را به زشتی های دیگری مؤاخذه نفرموده

و هیچ کسی وکیل خدا بر دیگران نیست! بنا بر این برگشت معنای آیه به همان معنائی است که آیات زیر در مقام بیان آنند:

« فلعلک باخع نفسک علی آثارهم ان لم یؤمنوا بهذا الحدیث اسفا!»(۶/کهف)

« انا جعلنا ما علی الارض زینه لها لنبلوهم ایهم احسن عملا!» (۷/کهف)

« و انا لجاعلون ما علیها صعیدا جرزا !»(۸/کهف) و هم چنین این آیه:

« و لو ان قرانـا سیرت به الجبـال او قطعت به الارض او کلم به الموتی بل لله الامر جمیعا ا فلم ییاس الـذین آمنوا ان لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا!»(۳۱/رعد)

و همچنین آیات دیگری نظیر آن .

پس ، از این بیـان بـدست آمـد که این آیه بـا آیـات دعـوت به دین و آیـات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر هیچگونه منافاتی ندارد ، زیرا این آیه نهی می کند مؤمنین را از اینکه به کار هدایت گمراهان پرداخته و از هدایت خویش بازمانده و در حقیقت در راه نجـات مردم خود را به هلاکت بیندازنـد ، علاوه ، دعوت به خـدا و امر به معروف و نهی از منکر خود یکی از شؤون بخود پرداختن و راه خـدا پیمودن و وظیفه الهی را انجام دادن است ، با این حال چه جای اینست که کسـی احتمال دهد آیه مورد بحث با آیات دعوت به دین و امر به معروف و نهی از منکر منافات دارد یا ناسـخ آنها است ؟ با اینکه خدای سـبحان امر به معروف و نهی از منکر را یکی از مشـخصات روحی اسلام بلکه یکی از پایه هایی نامیده که دین خود را بر آن اساس بنا نهاده و اسـتوار ساخته است ، و فرموده:« قل هـذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصـیره انا و من اتبعنی!»(۱۰۸/یوسف) و نیز فرموده:« کنتم خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر !» (۱۱۰/ال عمران)

پس بر هر مؤمنی واجب است که مردم را با بصـیرت تمام بسوی خـدا دعوت نماید و بعنوان امتثال یکی از واجبات الهی امر به معروف و نهی از منکر نمایـد ، و در عین حال چنین وظیفه ای را هم ندارد که خود را از شدت خشم و غیظ و یا از فرط جد و جهد در هدایت گمراهان به هلاکت اندازد .

از اینکه خـدای تعـالی برای اهـل ایمان راهی را فرض کرده که در آن هـدایت آنان است ، و برای دیگران هم راهی را تقـدیر نموده که در آن ضـلالت آنهـا است ، و نیز از اینکه با جملهٔ:« علیکم انفسـکم!» مؤمنین را امر به پرداختن به نفس خود نموده ، بخوبی فهمیـده می شود که راهی که به سلوک آن امر فرموده همان نفس مؤمن است ، زیرا وقتی گفته می شود : زنهار راه را گم مکن ، معنایش نگهداری خود راه است نه جدا نشدن از راهروان ، پس در اینجا هم که می فرماید : زنهار که نفسهایتان را از دست دهیـد ، معلوم می شود نفس ها همان راه هسـتند نه راهرو ، چنانکه نظیر این معنا در آیه :« و ان هذا صـراطی مسـتقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله!»(۱۵۳/انعام) به چشم

می خورد .

پس اگر فرمود : بر شما باد نفس تان ، مقصود این است که شما ملازمت کنید نفس خود را از جهت اینکه نفس شما راه هدایت شما است ، نه از جهت اینکه نفس یکی از رهروان راه هدایت است ، به عبارت دیگر اگر خدای تعالی مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت امر می کند به ملازمت نفس خود ، معلوم می شود نفس مؤمن همان طریقی است که باید آنرا سلوک نماید ، بنا بر این نفس مؤمن طریق و خط سیری است که منتهی به پروردگار می شود ، نفس مؤمن راه هدایت اوست ، راهی است که او را به سعادتش می رساند !

پس آیه مورد بحث مطلبی را بطور روشن بیان کرده است که آیات زیرین به اجمال به آن پرداخته اند:

« یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون!»(۱۸/حشر)

« و لا تکونوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون!» (۱۹/حشر)

« لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنه اصحاب الجنه هم الفائزون!»(۲۰/حشر)

که دستور می دهد نفس را زیر نظر گرفته و اعمال صالح او را که سرمایه و توشه فردای اوست(و بهترین توشه تقوا است!) تحت مراقبت قرار دهند ، زیرا برای نفس امروز و فردایی است و نفس هر آنی در حرکت و در طی مسافت است و منتهای سیرش خدای سبحان است ، چون نزد اوست حسن ثواب یعنی بهشت .

بنا بر این بر انسان لازم است که این راه را ادامه داده و همواره بیاد خدای خود باشد و لحظه ای فراموشش نکند ، چون خدای سبحان غایت و هدف است و انسان عاقل هدف را از یاد نمی برد ، زیرا می داند که فراموش کردن هدف باعث از یاد بردن راه است.

روی این حساب اگر کسی خدای خود را فراموش کند خود را هم فراموش کرده و در نتیجه برای روز واپسین خود زاد و توشه ای که مایه زندگیش باشد نیندوخته است و این همان هلاکت است .

رسول الله صلی الله علیه وآله وسلّم هم در روایتی که شیعه و سنی آنرا نقل کرده اند فرموده:« من عرف نفسه فقد عرف ربه - هر که خود را شناخت خدای خود را شناخته!» و این معنا نکته ایست که دقت زیاد و تدبر تمام آنرا ثابت می کند و به اعتبار نزدیک است ، زیرا انسان در مسیر زندگیش اگر چه به هر نقطه ای امتداد داشته باشد هیچ همی جز خیر و سعادت زندگی خویش ندارد، اگر چه منافع و عواید کارهایش بظاهر عاید دیگران شود .

خدای تعالی هم در این باره می فرماید:

« ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها !» (۷/اسرا)

گفتیم از آیات استفاده می شود : طریق انسان بسوی خداونـد همان نفس انسان است ، زیرا جز خود انسان چیز دیگری نیست که طریـق انسـان باشـد ، خـود اوست که دارای تطوراتی گونـا گون و درجـات و مراحلی است مختلف ، روزی جنین ، روزی کودک ، زمـانی جوان و زمـانی پیر می شود و پس از آن در عـالم برزخ ادامه حیات می دهـد و روزی در قیامت و پس از آن در بهشت و یا در دوزخ بسر می برد ، خلاصه این است آن مسافتی که هر انسان از بدو وجود تا انتهای سیرش که به مقتضای آیه کریمه و ان الی ربک المنتهی قرب به ساحت مقدس باری تعالی است ، آن مسافت را می پیماید .

و همین انسان است که در این خط سیر به هیـچ جای قـدم نمی گـذارد و هیـچ راه تاریک و روشـنی را نمی پیماید مگر اینکه همه آنها توأم است با اعمالی قلبی که عبارتند از اعتقادات و امور قلبی دیگر و همچنین توأم است با اعمالی بدنی یا صالح و یا غیر صالح ، اعمالی که اثرش چه خوب و چه بد توشه فردای اوست .

پس طریق آدمی بسوی پروردگارش همان نفس اوست و خدای سبحان غایت و هدف و منتهای سیر اوست ، این طریق مانند راههـای دیگر اختیـاری نیست ، اصولا برای این طریق ، شبیه و نظیری نیست تا کسـی یکی از آن دو را انتخاب و اختیار کنـد ، بلکه این طریق همانطوری که از آیه:« یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه !»(۶/انشقاق) استفاده می شود طریقی است اضـطراری ، و چـاره ای جز پیمودن آن نیست ، طریقی است که مؤمن و کافر ، آگاه و غافل و خلاصه همه و همه در آن شرکت دارند .

آیه شریفه هم نمی خواهد مردم را سفارش و تحریک کند که از پیمودن آن سر نپیچند و بعبارت دیگر چنان نیست که کسانی که راه را سـلوک نمی کنند مورد نظر آیه باشند و آیه بخواهد آنها را از این سرپیچی نهی کند ، زیرا گفتیم همه در راه هستند و به کسـانی که کـج روی می کننـد گفته می شود درست راه برو و خلاصه می خواهـد مؤمنین را به حقیقتی که از آن غفلت داشته اند آگهی دهد .

همـانطوری که گفـتیم این حقیقت ، حقیقـتی خـارجی و ماننـد سـایر حقـایق تکـوینی ثـابت و لاـ یتغیر است و علم اشـخاص و جهلشان در بود و نبود آن دخالت ندارد ، لیکن التفات و توجه داشـتن شان هم بی اثر در عمل آنان نیست بلکه تاثیر بارزی در عمـل آنهـا دارد و معلوم است که یگـانه مربی نفس انسان همان عمل اوست ، عمل است که نفس را مطابق سـنخ خود بار می آورد ، عمل است که اگر با واقع و نفس الامر و غایتی که ایجاد و صـنع برای آن بود مطابقت و سازگاری داشـته باشـد نفسـی که با چنین عملی استکمال

کنـد نفسـی سـعید و نیکبخت بوده و پـاداش تمـامی زحماتی که متحمل شـده و نتیجه همه مساعیش را در می یابـد و در اینراه خسران و ضرری نمی بیند .

و ما راجع به این معنا در بسیاری از مواضع این کتاب بطوری که جای شـبهه ای نمانـد بیان بیشتری نموده ایم ، اینک در اینجا نیز بمنظور توضـیح و مقـدار منـاسب اشـاره به آن نموده و می گوییم : انسان ماننـد سایر مخلوقات موجودی است تحت تربیت الهی ، بطوری که هیـچ شـانی از شؤون او از نظر پروردگـار دور نیست کما اینکه خـدای تعالی فرموده:« ما من دابه الا هو اخذ بناصـیتها ان ربی علی صـراط مستقیم!»(۵۶/هـود) و این تربیت ، تربیـتی است تکـوینی ، نظیر تربیـتی که خـدای سـبحان در غیر آدمیان و جمیع کائنات در مسیری که همگی بسوی خدای خود دارند اعمال نموده ، و خودش فرموده است:« الا الی الله تصیر الامور!»(۵۳/شوری) و چگونگی این تربیت بین هیچ موجودی و موجود دیگری تفاوت ندارد ، زیرا این صـراط صـراطی اسـت مسـتقیم ، و امری است متشـابه، و شامـل جمیع کائنات ، همچنان که فرموده:« ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت!» (۳/ملک) و خـدای سـبحان سـرانجامی را که کار آدمی از جهت سـعادت و شـقاوت و رسـتگاری و حرمان به آنجا منتهی می شود مبنی بر احـوال و نفسانیـاتی نمـوده ، که آن احوال خود مبنی بر اعمـالی است از انسـان که به دو نوع صالـح و طالـح و یـا تقوا و فجور تقسیم می شود ، کما اینکه فرموده:

« و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها !»(۷تا۱۰/شمس)

بنا بر این همین آیات هم بطوری که می بینید مسیر و راهی را فرض کرده که یکسـر آن نفس معتدل و ساده و یکسر دیگرش رستگاری و یا محرومیت است ، آنگاه این دو نتیجه یعنی رستگاری یا محرومیت را مبنی بر تزکیه نفس و آلودگی آن نمود(و معلوم است که این تزکیه و آلودگی نفس مربوط به اخلاـق و از مراحـل آن است!) آنگـاه فضـیلت و رذیلت را مبنی بر تقوا و فجور یعنی عمل نیک و بـدی کرده که آیات مـذکور خوبی و بدی آنها را از فطریات و انسان را از جانب خداوند ملهم به آن دانسته است .

خلاـصه این آیـات از شـکل و چگونگی نفس تعـدی ننموده و نفس را همـانطور که هست موجودی دانسـته معتـدل و سـاده ، موجودی که تقوا و فجور را به آن نسـبت می دهنـد ، موجودی که بـا فجور آلوده و بـا تقوا تزکیه می شود ، آری نفس همـان مخلوقی است که انسان از ناحیه آن و به ملاحظه آن محروم و یا رستگار می شود و این معنایی که قرآن بیان نموده همانطوری که گفتیم و فهمیدید معنایی است مطابق با مقتضای تکوین ، لیکن چنان نیست که عموم مردم در درک این معنا یکسان باشند .

و بعبارت دیگر کسانی که تنبه دارند و متذکرند به تذکری که هرگز دستخوش نسیان نشود با کسانی که غفلت دارند و واقعیتی را که هیچ آنی از آن جدا نیستند(یعنی اینکه در زندگی در حال پیمودن راهی هستند که یک قدم نمی توانند از آن تخطی کرده یا یک لحظه آن را ترک گفته پا از آن بیرون نهند!) را درک نمی کنند یکسان نیستند ، چنانکه خدای تعالی فرموده:

« هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب!»(۹/زمر)

و نیز فرموده:

« فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی!

و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا!

و نحشره یوم القیمه اعمی!

قال رب لم حشرتنی اعمی و قد کنت بصیرا قال کذلک اتتک ایاتنا فنسیتها و کذلک الیوم تنسی!»(۱۲۳ت۱۲۶/طه)

و این اختلاف در درک برای این است که متذکر به این حقیقت هر لحظه که به یاد آن می افتد و متوجه می شود که نسبت به خدای خویش در چه موقفی قرار دارد و نسبت او با سایر اجزای عالم چه نسبتی است ، نفس خود را می یابد که منقطع و بریده از غیر خداست و حال آنکه غیر متذکر چنین درکی ندارد و همین متذکر هم قبل از تذکرش نفس خود را بسته و مربوط به عالم می یافت و نیز می یابد که در برابرش حجابهایی است که کسی را جز پروردگارش به آن حجابها مساس و دسترسی و احاطه و تاثیر نیست تنها پروردگار او قادر بر رفع آن حجابها است پروردگاری که او را هم از پشت سر دفع داده و دورش می کند و هم از پیش روی بوسیله قدرت و هدایت بسوی خود می کشاند و نیز نفس خود را می یافت که با پروردگار خود خلوتی دارد که مونسی و دوستی جز او برایش نیست .

اینجا است که معنای جمله ای که بعد از جمله:« علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم!» یعنی جمله« الی الله مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم تعملون!» (۱۰۵/مائده)و نیز معنای این کلامش را که فرمود:« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها!» (۱۲۲/انعام)بخوبی درک می کند .

و اینجاست که ادراک و شعور نفس عوض شده و نفس از افق شرک به موطن عبودیت و مقام توحید مهاجرت نموده و اگر عنایت الهی دستگیرش شود و توفیق شامل حالش گردد شرک و اعتقاد به موهومات و دوری از خدا و تکبر شیطانی و استغنای پوشالی و خیالی را یکی پس از دیگری به توحید و درک حقایق و نزدیکی به خدا و

تواضع رحمانی و فقر و عبودیت تبدیل می نماید .

و ما گر چه از نظر اینکه موجودی خاک نشین و دل بسته به علاـیقی هستیم که ما را از درک حقایق مشغول نموده و نمی توانیم آنطور که باید این حقیقت را هم درک نماییم و ما را مانع می شود از اینکه بجای اهتمام به فضلات این دنیای فانی که کلام الهی در بیانات خود آنرا جز لهو و لعب معرفی ننموده چنان که در سوره انعام فرموده:« و ما الحیوه الدنیا الاـ لعب و لهو!»(۳۲/انعام) و در سوره نجم فرموده:« ذلک مبلغهم من العلم!» (۳۰/نجم)غوطه ای در دریای حقایق بزنیم الا اینکه اعتبار صحیح و بحث زیاد و تدبر کافی ما را به تصدیق کلیات این معنا بطور اجمال وادار می سازد اگر چه به تفصیل آن احاطه پیدا نکنیم(و خداوند هدایت کننده است!»

این بود توضیح در باره نکته ای که آیه مورد بحث اشاره به آن نموده است ، و گویا ما در این توضیح از حد اختصار تجاوز نمودیم ، بنا بر این به همان مقدار که بیان شد قناعت نموده ، بر سر اصل مطلب رفته و می گوییم : ممکن هم هست آیه را به خطاب اجتماعی حمل نموده و گفت که روی سخن در جمله« یا ایها الذین آمنوا» مجتمع مؤمنین است ، و در نتیجه مراد از اینکه فرمود:« علیکم انفسکم!» اصلاح وضع اجتماعی جامعه اسلامی و مهتدی به هدایت الهیه دین شدن و معارف دینیه و عمل صالح و شعائر عامه اسلامیه را حفظ کردن است ، چنانکه فرمود:« و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا!»(۱۰۳/ال عمران) که مراد از این اعتصام دسته جمعی ، همان اخذ به کتاب و سنت است ، و نیز بنا بر این حمل ، مراد از « لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم!»(۱۰۵/مائده) همانطور که گفتیم این است که جامعه مسلمین ایمن است از اضرار مجتمعات گمراه و غیر مسلمان ، بنا بر این لازم نیست مسلمین خود را به تعب انداخته و بیش از حد متعارف در انتشار و تبلیغ اسلام جدیت بخرج دهند ، و یا مراد این است که جائز نیست مسلمین از دیدن اینکه مجتمعات گمراه بشری همه در شهوات و تمتع از مزایای زندگی باطل خود فرو رفته اند نسبت به هدایت دینی خود دلسرد گردند ، زیرا مرجع همه شان بسوی خداست و بزودی خدای تعالی آنان را به آنچه که کرده و می کنند خبر می دهد .

بنا بر این احتمال ، آیه شریفه مورد بحث جاری مجرای آیه:

« لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد متاع قلیل ثم ماویهم جهنم و بئس المهاد!» (۱۹۶و۱۹۷/ال عمران)و همچنین آیه:

« و لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجا منهم زهره الحیوه الدنیا!»(۱۳۱/طه)

خواهد بود.

در اینجا ممکن است از جمله:« لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم!» از نظر اینکه منفی در آن یعنی جمله: گمراهان بشما ضرر نمی رسانند مطلق است و صفت و عمل معینی از آنها نیست این معنا را استفاده کرد که کفار هیچ وقت نمی توانند به جامعه اسلامی پرداخته و آن را بصورت جامعه غیر اسلامی در آورند ، بعبارت دیگر ممکن است معنای آیه این باشد که : شما ای مسلمین هدایت خود را حفظ کنید و بدانید که گمراهان هیچوقت نمی توانند با قوه قهریه خود مجتمع اسلامی شما را به یک مجتمع غیر اسلامی تبدیل کنند .

بنا بر این احتمال ، آیه مورد بحث در مقام بیان مطلبی است که آیه:« الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم و اخشون!»(۳/مائده) و آیه:« لن یضروکم الا اذی و ان یقاتلوکم یولوکم الادبار !»(۱۱۱/ال عمران) در صدد بیان آنند.

(۱)

بحث روایتی در: مراقبت از نفس

در الغرر و الدرر آمدی از علی علیه السلام روایت شده است که فرمود:

« من عرف نفسه عرف ربه - هر کس نفس خود را بشناسد خدای خود را هم شناخته است!»

مؤلف : این روایت را شیعه و سنی از رسول الله صلی الله علیه وآله وسلّم نیز نقل کرده اند و خود حدیث معروفی است .

بعضی از علما گفته اند : این حدیث معرفت نفس را تعلیق بر محال نموده و امام می خواهد بفرماید شناختن نفس محال است چنان که احاطه علمی بر خدای تعالی داشتن محال است و لیکن این سخن مردود است ، اولا بدلیل اینکه در روایت دیگری دارد:« اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه- نفس شناس ترین شما خداشناس ترین شما است!» ثانیا بدلیل اینکه حدیث مزبور در حقیقت عکس نقیض آیه شریفه« و لا تکونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم!»(۱۹/حشر) است و نیز در همان کتاب مذکور از آن جناب نقل کرده که فرمود:« زیرک کسی است که خود را بشناسد و اعمال خود را خالص کند!»

مؤلف : در بیان سابق این مطلب که چگونه اخلاص عمل مربوط به معرفت نفس و متفرع بر آنست تشریح شد.

و نیز در همان کتاب از آن جناب نقل شده است که فرمود:

۱- المیزان ج : ۶ ص : ۲۳۸

« از آن دو معرفت معرفت به نفس از دیگری بهتر است!»

مؤلف : ظاهرا مراد آن جناب از دو معرفت معرفت به آیات انفسی و آیات آفاقی است که خدای تعالی فرموده:

« سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق ا و لم یکف بربک انه علی کل شی ء شهید!»(۵۳/فصلت) و نیز فرموده:

« و فی الارض آیات للموقنین! و فی انفسکم ا فلا تبصرون!» (۲۱و۲۲/ذاریات)

و اما اینکه چرا معرفت و سیر انفسی از سیر آفاقی بهتر است شاید از این جهت باشد که معرفت نفس عادتا خالی از اصلاح اوصاف و اعمال نفس نیست ، بخلاف معرفت آفاقی.

توضیح اینکه : نافع بودن معرفت آیات بطور کلی برای این است که معرفت آیات به خودی خود آدمی را به خدای سبحان و اسماء و صفات و افعال او آشنا می سازد و می فهماند که خداوند متعال زنده ای است فنا ناپذیر و قادر دانایی است که قدرتش مشوب به عجز و دانائیش آمیخته با جهل نیست و اینکه خالق و مالک هر چیزی خدای تعالی است ، اوست که پرورش دهنده و مراقب اعمال هر فردی است ، خلق را آفرید بدون اینکه حاجتی به آنها داشته باشد و خلقتش صرفا برای این بود که به هر یک از آنها به مقدار استحقاق و قابلیتش انعام کند ، آنگاه در روز جمع و قیامتی که در آمدنش شبهه ای نیست همه را جمع نموده ، کسانی را که بدی کرده اند به عمل بدشان جزا داده و کسانی را که احسان کرده اند به نیکی پاداش دهد.

این مطالب و نظائر اینها معارفی است که اگر آدمی بطور محکم و مستدل به آنها راه یابد به حقیقت و واقع زندگیش راه یافته و با کمال وضوح می بیند که زندگیش دائمی و پایدار و سعادتش جاودانی و همیشگی است و آنطور که به نظر اشخاص سطحی می رسد فانی و ناپایدار و آنچنان که آنان خیال می کنند سرسری و از روی هوس نیست ، اینجاست که آدمی به یک موقف علمی مواجه می شود که وی را در دنیا و آخرت به این حق یعنی به تکالیف و وظائفی که نسبت به پروردگار خود و همچنین نسبت به همنوع خود دارد هدایت می نماید و اصولا از برخورد به این موقف علمی بوده که جمیع طوایف بشری حتی وحشی ها و صحرانشینان ، سننی برای زندگی خود وضع کرده و یا از دیگران اخذ و اقتباس نموده و به آن ملتزم شده اند و این بسیار روشن و جای هیچ تردید نیست که طوایف بشری با اینکه در تشخیص نوع زندگی بعد از مرگ اختلاف دارند ، لیکن عموما احساس کرده اند که پس از مرگ حیاتی سرمدی و جاودانه دارند ، از همین جهت هر طایفه بر طبق سلیقه و استحسان خود بمنظور سعادت دادن به آن زندگی ، سنت و

مقرراتی برای خود معین و به آن پای بند شده .

آری، حیاتی که انسان برای خویش سراغ داشت او را به احساس حوایجی مناسب آن حیات وادار نمود و در نتیجه به اعمالی که عادتا متضمن رفع آن حوایج است هدایت شد و ناگزیر عمل روزمره خود را با آن اعمال که همان سنت و دین است تطبیق داد .

پس خلاصه سخن ما این شد که نظر و سیر در آیات انفسی و آفاقی و نتیجتا آشنا شدن به خدای سبحان از نظر اینکه حیات ابدی انسانی را در نظر مجسم می سازد و نیز از نظر اینکه این حیات بستگی تمام به توحید و نبوت و معاد دارد از این رو آدمی را به تمسک به دین حق و شریعت الهی هدایت می نماید و در این هدایت هر دو طریق یعنی سیر از طریق آفاق و از طریق انفس مؤثر و در راهنمایی به دین و ایمان و تقوا هر دو شریک و هر دو نافعند ، جز اینکه نظر و سیر در آیات نفس نافع تر است ، زیرا این سیر از اطلاع بر ذات نفس و قوا و ادوات روحی و جسمی و عوارض آن از اعتدال و افراط و تفریط در کار و همچنین ملکات فاضله و رذیله و احوال پسندیده و ناپسندی که مقارن با آن است خالی نیست .

و معلوم است که اشتغال آدمی به معرفت اینگونه امور و باور داشتن به لوازم آن از قبیل أمن و یا خطر و سعادت یا شقاوت درد و درمان ، آدمی را از یک موقف نزدیکی به گوش دل می رساند و وقتی آدمی به دردهای روحی خود و درمان آن واقف شد به اصلاح آنچه فاسد شده و به التزام به آنچه صحیح است می پردازد ، بخلاف سیر در آیات آفاقی که ندایش به این نزدیکی نیست ، درست است که آن سیر هم آدمی را به اصلاح نفس و تهذیب آن از اخلاق رذیله و نکوهیده و آراستنش به فضایل معنوی و مکارم اخلاق وادار می کند ، لیکن این معانی را از راهی دور بگوش دل می رساند .

این بود توجیه روشنی در باره روایت .

البته برای آن معنای دقیق تری نیز هست که آن معنا از نتایج ابحاث حقیقیه ای که در علم النفس هست استخراج می شود و آن ابحاث عبارتند از اینکه نظر در آیات آفاقی و معرفت حاصله از آن نظر و معرفتی است فکری ، و علمی است حصولی بخلاف نظر در نفس و قوای آن و اطوار وجودی آن و معرفتی که خود از تجلیات و آثار آن است که نظر در آن نظری است شهودی و علمی است حضوری و فرق علم حصولی با علم حضوری این است که علم و معرفت حصولی در تحققش محتاج است به استعمال برهان و ترتیب قیاس ، بطوری که قوام آن به این مقدمات است و مادامی که این مقدمات ترتیب داده در ذهن ، منعکس و منتقش هست و انسان از آن غفلت و انصراف ندارد آن تصدیق

و علم هم باقی است و همینکه اشراف از بین رفت و کمترین غفلتی رخ داد ، کوچکترین شبهه ای تار و پود آن معرفت را متلاشی می سازد .

ولی معرفت و علم حضوری چنین نیست چون مراد از آن علم عارف شدن است به نفس خود و یا به قوا و اطوار وجودیش و این علم از قبیل مشاهده و عیان است ، و حاجت به ترتیب دادن مقدمات ندارد .

وقتی انسان مشغول مطالعه و سیر در آیات نفس خود شود و ببیند چگونه به پروردگار خویش احتیاج دارد و چطور در تمامی اطوار و همه شؤون زندگیش نیازمندیهایی دارد ، آنگاه به حقیقت عجیبی بر می خورد ، چون می بیند نفسش وابسته و مربوط به عظمت و کبریا و خلاصه وجود و حیات و علم و قدرت و شنوایی و بینایی و اراده و محبت دیگری است و جمیع صفات و افعال نفسش قطره ایست از دریایی بیکران و خوشه ایست از خرمنی بی پایان ، مخزنی که دربها و روشنی و جمال و جلال و کمال وجود و حیات و قدرت و سایر کمالات غیر متناهی است .

شاهد اینکه گفتیم علم حضوری نافع تر از حصولی است این است که نفس انسانی کارهایش جز در خودش انجام نمی شود و چیزی نیست که او را از خودش بیرون و جدا سازد و او جز سیر قهری و اضطراری و بعبارت دیگر فطری در باره مسیر خود کاری ندارد ، او از هر چیزی که بر حسب ظاهر با آن اختلاط و اجتماع دارد جدا و بیگانه است ، مگر از پروردگار خود ، چون او محیط است به باطن و ظاهر نفس و به هر چیزی که با نفس است ، روی این حساب انسان مشاهده می کند و در می یابد که نفسش اگر چه در ظاهر با مردم است لیکن در واقع دائما با پروردگار خود در خلوت است ، اینجاست که از هر چیزی منصرف و منقطع شده و بسوی خدای خود متوجه می شود و هر چیزی را از یاد می برد و تنها به یاد خدایش ذاکر است .

در این حال دیگر چیزی بین او و خدایش حجاب و مانع نمی شود ، این است همان حق معرفتی که برای آدمیان میسور و ممکن دانسته شده است و سزاوار است نام آنرا خدا را به خدا شناختن نهاد .

و اما معرفت فکری که از آثار سیر آفاقی است و از ترتیب دادن قیاس و یا حدسیات و یا مقدمات دیگری بدست می آید در حقیقت معرفت بصورت هایی است که در ذهن نقش بسته است ، از صورتهای دیگر ذهنی و خدای معبود بزرگتر از آن است که در ذهن بگنجد و ذهن بر وی احاطه یابد و یا ذات مقدسش برابر و مساوی با صورتی شود که مخلوقی از مخلوقاتش آنرا در نفس خود آفریده و منقش ساخته است:« و لا یحیطون به علما!»(۱۱۰/طه)

در روایتی هم که مرحوم مجلسی در بحار از ارشاد و احتجاج از شعبی از امام امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کند دارد که آن جناب در ضمن یکی از کلماتش فرمود : بدرستی خداوند بزرگتر از آنست که از چیزی در پرده و نهان شود ، و یا چیزی از او پوشیده و پنهان گردد .

و در کتاب توحید از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده است که در ضمن یکی از کلمات خود فرمود: بین او و بین خلق حجابی جز خود مخلوقاتش نیست ، اگر نهان است با حجابی نادیدنی نهان نیست و اگر مستور است با پرده ای نامرئی مستور نیست ، معبودی جز او نیست ، اوست خداوند کبیر و متعال .

و نیز در کتاب توحید بطور مسند از عبد الاعلی از امام صادق علیه السلام در ضمن حدیثی روایت شده که فرموده کسی که خیال می کند خدا را شناخته ولی خدا را به حجاب و یا به صورت و یا به هیکلی شناخته او مشرک است و در حقیقت خدا را نشناخته برای این که حجاب و صورت و یا مجسمه غیر خداوند متعالند و مطلب از این قرار است : که خدای تعالی هم واحد است و هم موحد یعنی شدید التوحد ، بنا بر این کسی که می خواهد خدا را بوسیله غیر خدا واحد کند چنین کسی چطور به توحید خدا راه یافته است ؟ کسی به توحید خدا پی برده که او را بوسیله خود شناخته باشد و اما کسی که او را به غیر او شناخته باشد در حقیقت او را نشناخته و چیز دیگری را شناخته است... تا آخر حدیث.

پس ، از آنچه گذشت چنین بدست آمد که سیر و نظر در آیات انفسی نفیس تر و پر ارزش تر از سیر آفاقی است ، تنها و تنها سیر انفسی است که نتیجه اش معرفت حقیقی و حقیقت معرفت است و این معنا با فرمایش امیر المؤمنین)علیه السلام(در روایت مورد بحث که فرمود : معرفت به نفس نافع تر از معرفت آفاقی است ، منافات ندارد ، زیرا اینکه امام معرفت به نفس را از دیگری مهمتر شمرده و نفرمود تنها راه بسوی حقیقت و بسوی پروردگار همانا سیر انفسی است ، برای این بود که عامه مردم سطح فکرشان آن اندازه بالا نیست که بتوانند این معنای دقیق را درک کنند ، عامه مردم خدا را از همین طریق آفاقی می شناسند ، قرآن کریم و سنت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلّم و همچنین سیره طاهره آن جناب و اهل بیت اطهارش این طریقه را پذیرفته و ایمان کسی را که ایمانش را از ناحیه سیر آفاقی کسب کرده قبول نموده و عامه را در پیمودن این طریق تخطئه نکرده است و این نظر و سیر ، نظری است شایع در بین متشرعه مؤمنین ، پس طریقه سیر آفاقی و انفسی هر دو نافع اند ، لیکن دومی نفعش تمام تر و بیشتر است .

و در کتاب الدرر و الغرر از علی علیه السلام روایت شده است که فرمود :

« عـارف کسـی است که نفس خـود را بشـناسد و او را آزاد سـازد و از هر چیزی که دورش می کنـد منزهش بـدارد!» مؤلف : یعنی از اسیری هوای نفس و بندگی شهوات آزادش کند!

و نیز در کتاب مزبور از آن جناب روایت شده که فرمود:

« بزرگترین جهل ها و جهل انسان است به نفس خویش!» و نیز فرمود:

« بزرگترین حکمت ها برای انسان نفس خود را شناختن است!»

و نیز فرمود:

« از مردم هر کس که بیشتر نفس خود را می شناسد او از پروردگار ترسنده تر است!»

مؤلف : جهتش این است که چنین کسـی به خدای خود بیشتر عالم و عارف است کما اینکه خدای سبحان فرمود:« انما یخشی الله من عباده العلماء - از بندگان ، تنها علما از خدای می ترسند!»(۲۸/فاطر)

و نیز در کتاب مـذکور از آن حضـرت روایت می کنـد که فرمود : بهترین عقل انسان خودشناسـی اوست، بنا بر این کسـی که خود را شناخت خردمندی یافت ، و کسی که نادان به نفس خود بود گمراه شد .

و نیز در کتاب مزبور از آن حضـرت روایت می کند که فرمود : در شـگفتم از کسی که برای گمشده خود جار میزند و از این و آن می پرسد ، در حالی که خودش را گم کرده و در پی یافتن خود نیست .

و نیز فرمود : در شگفتم از کسی که خود را نشناخته چگونه می تواند پروردگار خود را بشناسد .

و نیز فرمود: کمال معرفت و نهایت درجه آن این است که آدمی خود را بشناسد .

و نیز فرمود : در معرفت آدمی همین بس که خود را بشناسد و در نادانیش همین بس که خود را نشناسد .

و نیز فرمود : هر که خود را بشناسد مجرد شده است .

مؤلف : مقصود از تجرد ، یـا تجرد از علاقه های دنیایی است و یا تجرد از مردم و گوشه گیری است و یا بوسـیله اخلاص عمل برای خدا از هر چه جز اوست مجرد شدن است .

و نیز فرمود : هر که نفس خود شناخت ، مجاهده با نفس نمود و هر که نفس خود نشناخت آنرا واگذاشت و رهایش کرد .

و نیز فرمود : هر که نفس خود شناخت کارش بالا گرفت .

و نیز فرمود : هر که نفس خویش را بشناسد دیگران را بهتر می شناسد و هر کس نسبت به نفس خود جاهل باشد نسبت به دیگران جاهل تر است .

و نیز فرمود : هر کس نفس خود شناخت به غایت و نتیجه هر علم و معرفتی رسیده است .

و نیز فرمود : هر کس نفس خود نشناخت از راه نجات دور افتاد و در گمراهی و جهالت ها گیج و سرگردان شد .

و نیز فرمود : معرفت نفس نافع ترین معرفت ها است .

و نیز در کتاب مزبور از آن حضرت روایت شده است که فرمود : رستگاری و فوز اکبر برای کسی است که به معرفت نفس موفق شود .

و نیز فرمود : جاهل به نفس خود مباش ، زیرا کسی که جاهل به نفس خود باشد درحقیقت به همه چیز جاهل است .

و در تحف العقول از امام صادق علیه السلام در ضمن حدیثی روایت شده است که فرمود: هر کس خیال کند خدای را می شناسد و خداشناسیش از راه توهمات قلبی باشد چنین کسی نه تنها خدای را نشناخته بلکه شرک به خدا هم ورزیده ، زیرا صورتی را پرستیده که خود در ذهن ایجادش کرده و هر که خیال کند خدای را شناخته ولی خداشناسیش از راه اسماء بدون معنا باشد چنین کسی در حقیقت اقرار کرده که به خدا طعن زده و نسبت نقص و حدوث به خدا داده ، زیرا اسماء حادثند و حاجت به محدث دارند و کسی که خیال کند خدا را شناخته و خداشناسیش از راه اسم و معنا هر دو باشد و هر دو را بپرستد چنین کسی با خدا دیگری را شریک کرده و کسی که خیال کند خدا را شناخته لیکن خداشناسیش از راه توصیفات غائبانه باشد نه از راه ادراک ، در حقیقت ، خدایی غایب را اثبات کرده و پرستیده و کسی که خیال کند خدای را شناخته به این نحو که موصوف را به صفت نسبت داده چنین کسی بزرگ را کوچک شمرده ، آری:« و ما قدروا الله حق قدره!»(۷۴/حج) نمی توانند به چند و چون خدا پی برده و او را به سنجش در آورند .

وقتی کلام آن جناب به اینجا رسید شخصی عرض کرد : بنا بر این بیان ، پس چگونه می توان به توحید خداوند راه یافت ؟ حضرت فرمود : راه بحث فراخ و راه فرار از این اشکالات باز است ، انسان نسبت به هر چیزی که حاضر است اول به عین آن معرفت یافته و آنرا متمایز از هر چیز دیگری می شناسد سپس به اوصاف آن پی می برد ، بخلاف غایب که به هر چه از اوصاف آن آشنا شود آن اوصاف به کلیت خود باقی است وقتی

متشخص می شود که عین آنرا درک کند .

گفته شد چطور حاضر عینش قبل از صفاتش شناخته می شود ؟ فرمود : تو نخست حاضر (خدا) را می شناسی سپس به علم او پی می بری یا علم مربوط به آن را بدست می آوری یا پس از آشنایی به او علم به او پیدا می کنی و از راه علم به او خودت را هم که معلول او هستی می شناسی ؟ آری تو خودت را از ناحیه خودت نمی توانی بشناسی و نیز می دانی و باور خواهی کرد که آنچه در نفس تو است آن نیز ملک خدا و قائم به اوست ، یا بعبارت دیگر مقام ثبوت ذات تو و آنچه در آنست و مقام اثباتش همه از ناحیه خداست و این معنا نظیر معرفتی است که برادران یوسف نسبت به آن جناب تحصیل کردند ، چون آنها به او گفتند : تو تحقیقا همان یوسفی ، گفت : آری من یوسفم و اینک این(بن یامین) برادر ابوینی منست ، چه اگر برادران او را شناختند او را بوسیله خود او شناختند ، نه بوسیله چیزی غیر او و هستی او را از ناحیه خود او اثبات کردند ، نه از ناحیه نفس خود و توهم های قلبی خود... تا آخر حدیث!

مؤلف: ما در ذیل کلام امام امیر المؤمنین علیه السلام در روایت دوم این باب که فرمود : معرفت به نفس سودمندتر از معرفت آفاقی است ، این معنا را توضیح دادیم که انسان وقتی به سیر در باره نفس خود بپردازد و اغیار را از دل بیرون راند و با دل خلوت کند از هر چیزی منقطع و به خداوند متعال می پیوندد و این خود باعث معرفت پروردگارش می شود ، البته معرفتی که در حصولش چیزی واسطه نشده است و علمی که هیچ سبب در آن مداخله نداشته است ، چون انقطاع بتنهایی تمامی حجاب هایی را که در بین است کنار می زند ، اینجاست که آدمی با مشاهده ساحت عظمت و کبریای حق ، خود را از یاد می برد و بنا بر این باید این معرفت را معرفت خدا به خدا نام نهاد .

و نیز گفتیم اینجاست که در سویدای نفس به این مطلب تصدیق و اذعان پیدا می شود که انسان فقیر و محتاج به خدای سبحان و مملوک اوست به ملکی که در قبال آن هیچ استقلالی از خود ندارد ، این توضیحی بود که ما در ذیل آن روایت گذراندیم .

در اینجا هم مراد امام صادق علیه السلام از اینکه فرمود: و از راه علم به او خودت را هم که معلول اوئی می شناسی ، آری تو خودت را از ناحیه خودت نمی توانی بشناسی و نیز می دانی و باور خواهی کرد که آنچه در نفس تو است آن نیز ملک خدا و قائم به اوست ، وجود و بقایش از اوست ، همان معناست .

در این مقوله روایت دیگری است که مسعودی در اثبات الوصیه از امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده: که آن جناب در یکی از خطبه های غرایش در خطاب به پروردگار خود عرض کرد: پروردگارا تو از هر نقصی منزهی ، هر چیزی را از خودت و آثار

خودت پر کرده ای و از هر چیزی جدائی پس هیچ چیزی تو را فاقد نیست و توئی فعال ما یشاء ، بزرگی تو ای کسی که هر موجود قابل درکی آفریده تو است و هر محدودی از آثار صنع تو است ... منزهی تو بار خدایا ! کدام چشم است که در برابر بهای نور تو بتواند مقاومت کند؟ و دیدش تا اوج نور ضیای قدرت تو کارگر شود ؟! کدام فهم است که آنچه را در آنجا است بفهمد ، مگر چشمهایی که تو پرده ها را از برابر آنها کنار زده و حجابهای ظلمانی را از برابرش پاره کرده باشی پس صعود کرد ارواح آنان بر پیرامون بالهای ارواح و از همین جهت در ارکان تو ، به مناجات با تو پرداختند و در بین انوار بهای تو فرو رفتند و از بالای خاك نظر انداخته و مستوای کبریای تو را دیدند ، از این رو اهل ملکوت آنها را زوار و اهل جبروت آنها را عمار نامیدند .

در بحار از ارشاد دیلمی حدیثی که ارشاد بدون سند ذکر کرده نقل می کند و خود برای آن دو سند ذکر می کند و در آن حدیث آمده که : خدای تعالی فرمود ، هر کس به مقتضای رضای من عمل کند من او را به سه خصلت وا می دارم:

اول: شکری به او یاد می دهم که آمیخته با جهل نباشد.

دوم: به ذکری موفقش می کنم که فراموشی در آن راه نداشته باشد،

سوم: محبتی از خودم در دلش می اندازم که محبت هیچیك از مخلوقاتم را بر آن محبت ترجیح ندهد .

چنین کسی وقتی مرا دوست بدارد دوستش می دارم و چشم دلش را بسوی جلال خود باز می کنم و بندگان خاص خود را از او پنهان نمی دارم و با او در تاریکیهای شب و روشنی روز هم کلام می شوم ، تا جائی که یکسره از هم کلامی با مخلوقات و هم نشینی با آنها صرفنظر کند و نیز کلام خود و کلام ملائکه خودم را به او می شنوانم و اسراری را که از خلقم نهان داشته ام برای او فاش می کنم و نیز لباس حیا بر تنش می پوشانم ، بطوری که جمیع خلق از او شرم کنند و روی زمین که راه می رود با مغفرت خدا قدم بردارد ، دلش را دلی با ظرفیت و بینا قرار داده و هیچ چیز از اسرار بهشت و آتش را بر او پوشیده نمی دارم ، ترس و وحشتی که در قیامت بر مردم مستولی خواهد شد به او نشان داده و همچنین به حسابهائی که از توانگران و بی نوایان و جاهلان و علما می کشم آشنایش می نمایم و نیز من او را در بستر قبرش می خوابانم و منکر و نکیر را بر او نازل می کنم تا از وی پرسش کنند و او اندوه مرگ و ظلمت قبر و لحد و هول مطلع را احساس نکند ، آنگاه میزانش را نصب کرده و نامه عملش را باز نموده و کتابش را در دست راستش می نهم ، تا آن کتاب را بخواند ، آنگاه بین خودم و او واسطه و ترجمان قرار نمی دهم ، این است صفات محبین ، ای احمد اندوه خود را یکی کن و زبانت را یکی ساز

و بـدنت را چنان زنـده بدار که هیچ گاه غفلت نورزد ، چون هر کس از من غافل شود من او را به خودش سپرده و دیگر باک ندارم که در کدام وادی به هلاکت می افتد .

مؤلف : روایـات سه گـانه اخیر گو اینکه مسـتقیما مربوط به بحث مـا نیست لیکن از این جهت آنها را نقل کردیم که خواننـده نقـاد و بینـا با مطالعه آن نسبت به مطالبی که گفتیم قضاوت کنـد ، چون از این روایات نیز اسـتفاده می شود که با فکر و علوم فکری آنطور که بایـد نمی توان معرفت حقیقی را کاملاـ استیفا نمود ، چون این روایات از مواهب الهی که مخصوص است به اولیاء الله نمونه هایی را ذکر می کنـد که به هیـچ وجه سـیر فکری نمی تواند آن امور را نتیجه دهد و به آن ها منتهی شود ، در استقامت و صحت این اخبار هم حرفی نیست قرآن کریم هم بر صحت آنها گواهی دارد .

(۱)

بحث علمی در:مراقبت از نفس

خلاصه ای از چند اشاره تاریخی و چند بحث علمی مربوط به نفس که در چند فصل ایراد می گردد:

۱ - تـا آنجا که می دانیم و تاریـخ بشـری نشان می دهـد همواره بر زبان انسان حتی بر زبان انسان اولی در خلال گفتگوهایش کلمه : من ، خودم جاری می شده و مسـلما با این کلمه حکایت از حقیقتی از حقایق خارجی این عالم می کرده اند و یقینا می فهمیـده انـد که چه می گوینـد و از این کلمه چه حقیقـتی را می خواهنـد ، چیزی که هست چـون مردمی مـادی و نظرهایشـان کوتاه و بیشتر سر و کارشان با حوائج جسمی و بدنی خود بوده از این رو همین پرداختن مداوم به رفع حوائج مادی خود باعث شـد که از معنای واقعی این کلمه و امثال آن غفلت ورزیـده و مانعشان شـد از اینکه لحظه ای بخود آمـده و در باره معنایی که کلمـات من ، خودم و امثـال آن آنرا حکـایت می کننـد تعمق و دقتی بعمـل آرنـد و چه بسا وادارشان می کرده که خیال کنند معنای این کلمات همان بدن مادی آنان است و بس .

و نیز چه بسا گمان می کرده اند که فرق میان زنده و مرده بحسب ظاهر عبارت از همان نفسی است که آدم زنده در تمام طول زنـدگیش بـا آن دم زده و آنرا فرو برده و بیرون می دهـد ، و روی این حسـاب بـدن زنـده را عبـارت از بـدنی دانسـته انـد که دستگاه تنفسش بکار باشد و اما بدنی که یا فاقد آن دستگاه است و یا در اثر بسته شدن مجاریش

۱- المیزان ج : ۶ ص : ۲۵۱

از کـار افتـاده ، چنیـن بـدنی را مرده می شـمردند ، مرده ای کـه هیـچ چیزی را درک نمی کنـد و بطـور کلی وجـود و آثـار وجودیش باطل شده و شخصیت و حقیقتش معدوم گردیده .

چون چنین خیالی می کرده انـد رفته رفته این مطلب در نظرشان مسـلم شده است که نفس من ، خودم همان نَفَس(به فتح نون و فتـح فا) و همان هوا یا هوای مخصوص است و از همین جهت نام آن هوا را روح گذاشـته و چنین حکم کرده انـد که انسان عبارت است از مجموع روح و بدن .

یا اینکه گمان کرده اند زنده بودن بدن و حس و حرکت داشتن آن از ناحیه خونی است که در شرایین و رگ های آن جاری است و آن حیاتی که با رحلتش انسانیت انسان رحلت می کند و از بین می رود وجود و عدمش بستگی به همین مایع ارغوانی دارد ، از این رو حکم کرده انـد به اینکه نفس من ، خودم همان خون است و بلکه خون را نفس نامیده و آنرا به دو قسم سائله یعنی دارای جهندگی و غیر سائله تقسیم نمودند .

و چه بسـا همینکه انسـان سـر از کـار نطفه در آورد و دیـد که چگـونه از آن لحظه ای که رحم آنرا می ربایـد مرتب تطـورات خلقت یکی پس از دیگری بر آن عارض می شود تا آنجا که همین نطفه را بصورت انسانی تمام عیار در می آورد ، از این رو گفت : نفس انسـان عبـارت است از اجزای اصـلیه ای که در نطفه جمع شـده ، عینا در تمامی طول زنـدگی در بنیه و ساختمان بدن باقی است .

و چه بسا از همین جهت کسانی گفته باشند که این اجزای اصلی از اینکه دستخوش تغییرات و یا فساد و بطلان شوند مصونند ، در نتیجه انسـانیت انسـان بـا بقای این اجزا باقی است ، نه دست حوادث به آن می رسـد و نه آن اجزا خود بطلان و فساد را می پـذیرد ، با اینکه اگر این حرف ها صـحیح باشـد و نفس انسانی عبارت از اجزایی باشد که توصـیف کرده اند مسـتلزم محالات زیادی است که در محل خود ذکر خواهد شد ، چه اینکه اجتماعشان را بر هیات مخصوصی شرط بکنند یا نه .

بنا بر این اگر سرگرمی به کار بدن عوام مردم را از درک حقیقت نفس غافل ساخته و آنها را به چنین خیالات وا داشته منافات نـدارد با اینکه مردانی ممتاز از نظر اینکه انسانند نه از نظر اینکه دارای تنی خاکی و نیازمند به هزاران شـرایط مادیند - از کلمه من ، خودم - معنای دیگری ادراک کننـد و در آن درک هم خطا نکننـد ، چه هیچ بعید نیست که ما نخست حقیقتی از حقایق عـالم خلقت را بطور اجمـال و بـدون اینکه خطـا برویم درک بکنیم ، آنگـاه وقتی به تفصـیل آن پرداخته و از هویت نفس آن بحث کنیم در آنجا دچار خبط و اشتباه شویم .

بنا بر این علی رغم سوفسطائیان و شکاکان که برای هیچ چیز واقعیت قائل

نیستند و همه ادراکات را تخطئه می کنند باید گفت بسیاری از مطالب علمی هست که مانند محسوسات ظاهری و یا باطنی برای آدمی قابل درک و مشاهده است و انسان آنها را به رأی العین می بیند ، چه انسان عالم و چه جاهل با این تفاوت که علما به تفصیلات آن مطالب پرداخته و در اطراف آن بحث و اختلاف کرده و می کنند و اما عوام و کسانی که اهل بحث نیستند گو اینکه همین مدرکات خواص را دارند و مانند آنها با چشم دل چیزهایی را که آنان مشاهده می کردند مشاهده می کنند و لیکن از پی بردن به تفصیل آن و بحث از خصوصیات وجودی آن عاجزند .

و خلاصه ، در این مطلب جای شبهه نیست که انسان در جمیع لحظات وجود خود حقیقتی غیر خارج از خود بنام من ، خودم مشاهده می کند که اگر دقت و تعمق در آنچه در این مشاهده می یابد بنماید یقینا خواهد دید که آن چیز بر خلاف محسوسات مادی او حقیقتی است که مانند امور جسمانی دستخوش تغییر و معروض انقسام و پذیرای اقتران به زمان و مکان نیست و نیز می یابد که آن حقیقت غیر این بدن مادی است که اعضا و اجزایش محکوم به احکام ماده اند ، به شهادت اینکه بسیاری از اوقات بلکه غالب اوقات از این معنا که دارای چنین اعضایی است غفلت داشته بلکه بطور کلی بدن خود را فراموش می کند ، با اینهمه از خود بی خبر نمی شود ، این خود شاهد این است که خودش غیر این اعضا است ، اگر هم گاهی در مقام اعمال بعضی از عنایات می گوید از خود بی خبر شدم یا از خود غافل و یا خود را از یاد بردم ، این در حقیقت مجازگوئیهایی است بمنظور اعمال پاره ای از عنایات مختلف نفسانی و گر نه خودش در همین تعبیرات اقرار می کند که فاعل این نسیان و غفلت از خویش کسی است بنام خودم و حکم می کند به اینکه نفس او و مشاعر نفس ، اوست که از اموری غفلت ورزیده و امور دیگری را به یاد دارد ، چیزی که هست از روی نادانی بجای اینکه بگوید از بدن خود و دردهای او مثلا غافل شدم و یا تعبیر دیگری کند نسبت فراموش شدن را به من یا خودم می دهد و می گوید : خودم را فراموش کردم و نیز نباید به این که بسیاری به خیالشان رسیده که اشخاص بیهوش از خود و ذات خود بی خبرند اعتنا نمود.

برای اینکه بیهوش آنچه را که پس از بهوش آمدن درک می کند و اذعان دارد این است که یادش نمی آید آیا در حال اغما به یاد خود بوده یا نه ، نه اینکه یادش می آید که در آن حال به یاد خود نبوده ، تا بتواند ادعا کند که از خود بیخود بوده ، پس اگر هم این را بگوید باز نظرش همان معنای سطحی است ، یعنی از بدنم غافل بودم و حواس ظاهریم از کار افتاد و بین این دو معنا فرق واضحی است ، علاوه بر اینکه بعضی از بیهوش ها وقتی بهوش می آیند پاره ای از خاطرات حالت بیهوشی خود را بصورت چیزی

شبیه به رؤیایی که ما از خواب خود به یاد داریم به یاد دارند .

و به هر تقدیر در این مطلب شکی نیست که انسان از این جهت که انسان است خالی از چنین شعور نفسانی که حقیقت نفس او را که از آن به من تعبیر می کند در برابرش ممثل می سازد ، نیست و اگر قدری به آن معنایی که در خود سراغ دارد انس بگیرد و کمی از مشغله های گوناگون بدنی و آرزوها و هدفهای مادی منصرف شود تحقیقا به صحت آنچه ما بیان داشتیم حکم خواهد نمود و خواهد گفت که نفس او امری است که هیچ سنخیت با ماده و مادیات ندارد ، برای اینکه می بیند خاصیت نفس و اثر آن غیر خواص و آثار مادیات است ، لیکن متاسفانه اشتغال به مشاغل روزانه و صرف همه همت خود در راه تحصیل آرزوهای زندگی مادی و رفع حوایج بدنی ، او را بر آن داشته که این امر را مهمل گذاشته و در آن دقتی بکار نبرد و اینگونه مطالب ساده و روان را اذعان نکند و به همان مشاهده عامیانه و اجمالی اکتفا نماید .

۲- گر چه ما در بحث قبلی گفتیم افراد عادی و معمولی انسان همه هم شان مصروف حوایج مادی از قبیل غذا و مسکن و لباس است و اینگونه افکار برای آنان مجال اینکه در باره حقیقت نفس و در زوایای ذات خود کنجکاوی کنند باقی نگذاشته ، لیکن چنان هم نیست که حوادث مختلفی که گاهی در خلال ایام زندگی بر او هجوم می آورد هیچگاه او را از غیر خود منصرف و به خود متوجه نساخته و در واداریش به خلوت با نفس تاثیری نداشته باشد ، زیرا حوادث تکان دهنده نظیر ترس و وحشت شدید و مسرت فوق العاده و محبت مفرط و اضطرار شدید و امثال اینها هست که در این معنا تاثیر بسزائی دارند .

مثلا ـ ترس شدید ، آدمی را در برابر حادثه به هیجان و اضطراب در آورده ، در نتیجه نفس که تاکنون از خود غفلت داشت و سرگرم با غیر خود بود به خود برگشته تو گویی خودش ، خودش را از ترس فنا و زوال نگه می دارد و همچنین مسرت فوق العاده مایه شیفتگی نفس در برابر لذت است ، این بیخودی نیز باعث توجه به نفس است و محبت مفرط که آن نیز باعث این می شود که انسان نسبت به محبوب و مطلوب خود واله شده ، جز او هم دیگری نداشته باشد و اضطرار شدید که علاقه آدمی را از هر چیزی بریده و تنها متوجه خود می سازد ، همچنین سایر عوامل و پیشامدهائی که چه بسا یکی یا بیشتر از یکی از آنها باعث شود پاره ای از حقایق را که حواس ظاهره و فکر خالی هیچگاه نمی تواند آنها را درک نماید در برابر آدمی مجسم و محسوس نماید ، مثلا کسی که در یک ظلمت خیره کننده قرار گرفته و وحشت همه جای دلش را پر کرده قیافه های مخوف و آوازهای وحشت زایی احساس می کند که هر لحظه او را بر جانش تهدید

می نماید این قیافه ها همان صورتهای مخوفی است که عوام آنرا غول و یا هاتف و یا جن و امثال آن می نامند .

و چه بسا محبت مفرط و یا حسرت و تاسف شدید هم این اثر را داشته باشد ، یعنی همه جای دل را پر کرده و بین آدمی و بین حواس ظاهریش حایل شود و تمامی مشاعرش را مرتکز محبوب یا در آن مطلب تاسف آور سازد و نتیجتا در حال خواب و یا بین خواب و بیداری امور مختلفی را از وقایع گذشته و یا حوادث آینده و یا خفایائی را که دست حواس دیگران به آن نمی رسد احساس کند .

و چه بسا اگر اراده آدمی با ایمانی کامل و یقینی محکم و اذعانی جازم همراه و توأم شود ، کارهائی کند که اشخاص متعارف از آن عاجز باشند و اسباب عادی نتوانند انسان را به چنین نتایجی هدایت کنند .

این حوادث و پیش آمدهای غیر عادی که گفتیم حوادث جزئیه ایست که بالنسبه به حوادث پیش پا افتاده ، نادر بشمار می رود و حدوث این حوادث از جهت حدوث عوامل مختلفه ایست که سابقا به آن اشاره شد و اما اصل وقوع آن چون خیلی محل حاجت نیست ، لذا خیلی لازم نمی دانیم که در اثبات و استدلال بر آن خود را بزحمت بیندازیم ، چون یک یک ما یا از خود یا از دیگران اینچنین حالت ها را سراغ داریم و اما اینکه سبب حقیقی این امر چیست ؟ این نیز مورد حاجت و اینجا هم جای تعرضش نیست .

چیزی که اشاره و تنبیه بر آن در اینجا اهمیت دارد این است که اینگونه امور ، اموری هستند که در وقوعشان حاجت دارند به اینکه نفس از هر چیزی که از خود خارج است و مخصوصا از لذائذ جسمانی منصرف شده و لحظه ای بخود متوجه شود و لذا می بینیم در باب ریاضت نفس با اینکه دارای انواع مختلف و بی شماری است ، مع ذلک در همه آنها اجمالا مخالفت با نفس و آنرا از امور خارج از خود پرهیز دادن اساس کار به شمار می رود و این نیست مگر برای اینکه فرو رفتن نفس در خواسته ها و شهوات خویش او را از پرداختن به خود منصرف ساخته و به شهوات و امور خارج از خود راهنمایی می کند ، نتیجتا نیروی شگرف نفس را که باید صرف یک کار - اصلاح خود - شود در آن شهوات تقسیم و پراکنده نموده و آنرا از اصلاح خویش باز داشته و سر گرم شهواتش می کند .

۳- در این مطلب جای شک نیست که عواملی که آدمی را به اینگونه آثار نفسانی دعوت می کند همانطوری که برای بعضی از افراد بطور موقت و زمانی کوتاه میسر می شود، همانطور ممکن است برای افراد دیگری این توفیق بطور مستمر و یا زمانی

طولانی دست دهـد و چه بسا اشخاصـی از اهل زهـد که ما خود دیـده ایم کارشان به جائی رسـیده که نسـبت به لذائذ مادی و مشتهیات فانی دنیای فانی زهد ورزیده و جز ریاضت دادن به نفس و اشتغال به سلوک طریق باطن هم دیگری ندارند .

و نیز جـای شـک نیسـت کـه این اشـتغال به نفس کـار تـازه و از من درآوری هـای عصـر مـا نیست ، زیرا ادله نقلیه و همچنین اعتبارات عقلی دلالت دارند بر اینکه این عمل از سـنن بشریت است ، و از دیر زمانی در میان افراد بشر رواج داشته و هر چه ما به عقب برگردیم و تاریخ بشریت را ورق بزنیم باز مساله ریاضت به چشم می خورد و می فهمیم مثل اینکه همانطور که گفتیم این عمل از سـنن لازمه انسانیت بوده است ، حتی در قـدیمی ترین عهدی که بنا بر عقیده ما ، انسان در زمین مسـکن گرفته در بین افراد بشر رائج بوده است .

۴- بحث از حـال امم و دقت در بـاره سـنن و آداب و تجزیه و تحلیـل در عقایـد و رفتـار آنـان این معنا را بـدست می دهـد که اشـتغال به معرفت نفس بمنظور حصول آثـار عجیب آن با همه اختلافی که در طرق آن هست ، امری بوده که در بین همه امم رواج داشـته ، بلکه نه تنها رواج داشـته بلکه جزو کارهای نفیس و پر ارزشـی به شـمار می رفته که از قدیم ترین اعصار آنرا به گرانترین قیمت و صرف نفیس ترین اوقات تحصیل می کرده اند .

یکی از شواهـدش این است که در اقوام وحشـی و سـاکنین کناره های معمورهماننـد آفریقا و امثال آن در همین عصـر حاضـر رسوم و بقایـایی از اسـاطیر ساحران و جادوگران یافت می شود و کسانی به چشم می خورنـد که معتقدنـد به اینکه این اساطیر صد در صد صحیح و کاملا دارای حقیقت است .

و این مطلب را نه تنها از تاریـخ بشـری می توان فهمیـد بلکه اعتبار عقلی و دقت در آنچه از مذاهب و ادیان قدیمی که فعلا در دسترس مـا است نیز این معنا را ثابت می کنـد ، به این معنا که اگر ما در ملل و ادیان متـداول ماننـد برهمنی و بودایی و سـتاره پرستی و مانیگری و مجوسـیگری و یهودیگری و مسـیحیت و اسلام دقتی بعمل آوریم و در همه آنها سیری بکنیم خواهیـم دید که برای این امر مهم یعنی بدست آوردن معرفت نفس و تحصـیل آثار آن نهضت های عمیق و ریشه دار در همه این ملل بوده است ، و لو اینکه این رغبت و نهضت به یک صورت نبوده ، بلکه از جهت اوصاف و کیفیت تلقین و تقویم مختلف بوده اند ، الا اینکه همه آنها دعوت تزکیه نفس را داشته اند .

مثلا برهمانیت که مـذهب هنـد قـدیم بوده گو اینکه در توحیـد و نبوت با ادیان صاحب کتاب مخالف است لیکن همین کیش همه مردم -و مخصوصا خود براهمه - را دعوت به تزکیه نفس و تطهیر باطن می کرده است .

در کتاب ما للهند من مقوله از بیرونی نقل شده که گفته است ، عمر یک برهمن بعد از گذشتن هفت سال دوران کودکی به چهار قسمت تقسیم می شود : آغاز قسمت اول آن همان هشتمین سال عمر است که در آن سال علمای این کیش نزد این کودک آمد و شد نموده و واجبات را برایش بیان و او را به التزام به آنها تا چندی که زنده است و همچنین به عمل به آنها توصیه می کنند .

بیرونی می گوید : این کودک همچنان در قسمت اول زندگی است تا بیست و پنجمین سال عمر ، یا تا چهل و هشتمین سال عمرش ، که در این قسمت بر او واجب است اینکه نسبت به دنیا زهد ورزیده و زمین را فرش و بستر خود قرار داده و از زیر بار شاگردی بید شانه خالی نکند ، تفسیر علم کلام و شریعت را از استادی فراگیرد و البته باید استاد را در تمامی لحظات شبانه روز خدمت نماید ، و روزی سه بار غسل کرده و قربانی آتش را همه روزه طرف صبح و در طرف عصر تقدیم نموده ، بعد از قربانی برای استاد خود به خاک افتاده و او را سجده کند ، یک روز در میان روزه بگیرد ، لیکن نسبت به گوشت باید برای همیشه از آن اجتناب ورزد ، دیگر اینکه منزل خود را همان سرای استاد قرار داده و همه روزه ظهر و یا عصر از آنجا برای دریوزگی بیرون شده ، تنها از پنج خانه گدائی کند و هر چه را که از صدقات به او دادند نزد استاد آورده و تقدیم نماید ، تا او هر چه را و هر مقدار را که خواست برای خود بر گیرد ، آنگاه اگر او را در مابقی اذن داد برداشته و با آن سد جوع بکند و نیز هیزم را بدوش کشیده برای آتش ببرد ، چون آتش نزد برهمنیها معظم و روشنائیها در این مذهب محترم است و همچنین سایر امم نیز معتقدند که اگر آتش بر قربانیهایشان نازل شود آن قربانی قبول است ، و خلاصه اگر بت و یا ستاره و گاو و خر و صورت می پرستند همه در این امر شرکت دارند .

و اما قسمت دوم زندگی : این قسمت از سال بیست و پنجم عمر شروع شده تا پنجاه و یا هفتاد سالگی ادامه دارد ، در این قسمت استاد او را اجازه می دهد تا اگر بخواهد ازدواج نموده و به این وسیله بنای تولید نسل را بگذارد ، آنگاه بیان می کند که چگونه با همسرش و سایر مردم رفتار و سلوک نماید و نحوه ارتزاق و طرز رفتارش چگونه باشد .

و اما قسمت سوم زندگی : عبارت است از سنین پنجاه تا هفتاد و پنج یا نود سالگی ، در این قسمت باید زهد ورزیده و از آنچه در طول حیات از زن و فرزند و اموال جمع نموده بیرون آمده و عیال خود را - اگر نخواست که با او بیرون شود - به فرزندان سپرده و رو به صحراها بگذارد ، در بیرون آبادیها به همان کارهای دوران اول زندگی که گفتیم بپردازد ، علاوه بر آن دستورات هیچگاه نباید زیر سقف قرار گیرد ، و جز ساتر

عورتی از پوست درختان چیزی نپوشد و جز روی زمین و بدون فرش نخوابد و جز با میوه درختان و برگ و ریشه گیاهان ارتزاق نکند ، موی خود را بلند گذاشته و هیچگاه آنرا روغن نزند .

و اما قسمت چهارم زندگی : این قسمت از سنین بعد از هفتاد یا نود شروع و تا آخر عمر ادامه دارد ، در این سنین باید لباس سرخ پوشیده و چوب دستی بدست بگیرد و همواره مشغول تفکر و تجرید قلب از دوستی ها و دشمنی ها شده و شهوت و حرص و غضب را از خود دور کند ، با احدی همکلام و رفیق نشود ، اگر هم خواست جائی برود که در آنجا امید ثواب بیشتری را دارد و در بین راه به دهی و یا شهری بر خورد در آن ده بیش از پنج روز توقف نکند و اگر کسی چیزی به او داد از آن چیز به قدر قوت روز خود برداشته و مابقی را واگذارد و آنرا برای فردایش نیندوزد ، چنین کسی جز مواظبت بر شرایط طریق نجات و رسیدن به مقامی که در آن برگشت به دنیا نیست کار دیگری ندارد .

بیرونی سپس احکام عامه ای که یک برهمن باید در تمامی طول عمر به آنها عمل کند ذکر می نماید .

این بود آنچه از کلام وی مورد حاجت و استشهاد ما در باره یکی از کیش های هند بوده و اما سایر مذاهبی که هندیها دارند از قبیل جوکیه که اصحاب انفاس و اوهامند، و اصحاب روحانیات و اصحاب حکمت و دیگران برای هر یک از این طوایف نیز ریاضت ها و اعمال شاقه مخصوصی هست و هیچکدام اینها از یک نحوه گوشه گیری و تحریم لذائذ شهوانی و جلوگیری نفس از تمتع از آن خالی نیستند .

و اما مذهب بودایی ، بودائیان نیز بنای مذهب شان بر تهذیب نفس و مخالفت هوای نفسانی و تحریم لذائذ بر نفس بمنظور رسیدن به حقیقت معرفت است .

خود بودا هم در زندگیش همین طریقه را سلوک می کرده ، زیرا نقل می کنند که بودا در آغاز عمرش یکی از شاهزادگان یا بزرگزادگان بود ، ناگهان هوای معنویات در سرش افتاد ، زخارف زندگی و تخت سلطنت را رها نمود و از همه دوری نمود و به نیستان موحشی رفت و در بحبوحه جوانی ملازم آن نی زار شد و از مردم کناره گرفت و تمتع از مزایای زندگی را ترک گفت و به ریاضت نفس و تفکر در اسرار خلقت روی نهاد ، تا آنجا که در سن سی و شش سالگی معرفت در دلش جای گرفت ، در این هنگام بود که از نیستان بسوی مردم بیرون رفت و آنان را به ریاضت دادن به نفس و تحصیل معرفت دعوت نمود و همچنین تا چهل و چهار سال - بنا بر آنچه در تواریخ ذکر شده - به این دعوت پرداخت .

و اما صابئون : مقصود ما از این طایفه آنهایی اند که قائل به روحانیات و بت های آنها هستند ، اینان نیز اگر چه امر نبوت را انکار کردند ، الا اینکه در طریق رسیدن به کمال معرفت نفسانی راههایی دارند که خیلی با طرق براهمه و بودائیان تفاوت ندارد ، اینان - بنا بر آنچه در ملل و نحل ذکر شده - می گفته اند : واجب است بر ما که دلهای مان را از پلیدیهای شهوات مادی پاک کنیم و اخلاق خود را تهذیب نموده و از قید قوای شهویه و غضبیه آزادش سازیم ، شاید که بین ما و بین روحانیان سنخیتی بوجود آید و ما بتوانیم از آنها حوائج خود را بخواهیم و احوال خود را بر آنها عرضه بداریم و در جمیع امور خود به آنها روی بیاوریم ، باشد که نزد خالق و رازق خود و خالق و رازق ما ، ما را شفاعت کنند و این تطهیر قلب حاصل نمی شود مگر بوسیله خود ما و به اینکه ما نفس را ریاضت داده و از شهوات پست پرهیزش دهیم ، و علاوه بر این ، از روحانیات هم استمداد گرفته به درگاهشان تضرع و زاری بنماییم ، یعنی دعا و نماز بجا آورده و زکات مال داده و از خوردنیها و آشامیدنیها روزه بداریم و قربانیها و ذبیحه ها پیشکش داشته بخورات معطر بخور ، دهیم و افسون و اذکار و عزایم بخوانیم .

شاید به این وسیله نفوس ما استعدادی حاصل کرده و بتوانیم بدون واسطه دیگران از روحانیات استمداد کنیم .

گر چه در بین خود صابئون اختلافاتی در باره عقاید عمومی مربوط به مساله خلق و ایجاد دارند ، لیکن در باب وجوب ریاضت دادن به نفس برای رسیدن به کمال معرفت و به سعادت این نشاه همگی متفقند .

و اما پیروان مانی از ثنویها : اینها نیز اساس مذهبشان بر این پایه است که نفس از عالم نور علوی است و در این دام های مادی یعنی بدن منزل گزیده و از آن مقام بلند به این درجه پست هبوط نموده است و وقتی میتوان به سعادت و کمال رسید که یا باختیار خود و بوسیله ریاضت دادن به نفس یا بدون اختیار یعنی به مرگ طبیعی ، این دام ظلمانی را شکسته و از قفس خاکی به ساحت نور پرواز نماید.

و اما اهل کتاب یعنی یهود و نصارا و مجوس اینان نیز کتابهای مقدسشان یعنی عهد عتیق و عهد جدید و اوستا از دعوت به اصلاح و تهذیب نفس و مخالفت با هواهای آن پر است ، مخصوصا عهد قدیم و جدید که همواره زهد در دنیا و اشتغال به تطهیر باطن را توصیه می کنند و همیشه در این دو ملت مخصوصا در نصارا در هر قرنی عده کثیری از زهاد و تارکین دنیا در مقام تربیت دادن به نفس خود از مردم کناره گیری می کنند ، بطوری که مساله رهبانیت یکی از سنن متبعه آنها است و داستان رهبانیت ایشان را قرآن کریم هم ذکر کرده و فرموده است:

« ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا و انهم لا یستکبرون!» (۸۲/مائده)و نیز فرموده:

« و رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها!»(۲۷/حدید)

کما اینکه راجع به تارکین دنیا و عابدهای یهود هم فرموده:

« لیسوا سواء من اهل الکتاب امه قائمه یتلون ایات الله اناء اللیل و هم یسجدون!» (۱۱۳/ال عمران)

« یؤمنون بـالله و الیوم الا-خر و یـامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات و اولئک من الصالحین!»(۱۱۴/ال عمران)

و اما فرق مختلفه مرتاضـین کسانی که دارای اعمال شـگفت آوری هسـتند ، ماننـد ساحران اهل سـیمیا و اصـحاب طلسـمات و آنهـایی که دارای تسـخیر ارواح و تسـخیر جن و تسـخیر روحـانیت حروف و کواکب و غیر آن هسـتند و آنـان که به احضار و تسخیر نفوس پرداخته اند گر چه برای هر کدامشان ریاضت های عجیب مخصوصی است ، لیکن نتیجه نوع آنها همان تسلط بر نفس است .

و خلاصه آنچه گفته شـده این است که هـدف نهایی جمیع ارباب ادیان و مـذاهب و صاحبان اعمال مخصوصه ، همانا تهذیب نفس است بوسـیله ترک هواهـای نفسـانی و اشـتغال به تطهیر آن از اخلاـق نکوهیـده و احوالی که با هـدف مناسب و سازگار نیست.

۵- ممکن است شـما برگردید و بگویید : آنچه از رفتار و سنن ارباب مذاهب و طریقه ها به ثبوت رسیده بیش از این نیست که اینها در دنیا زهد می ورزیده اند و بس و این غیر مساله معرفت النفس و اشـتغال به تربیت نفسی است که شما در آن بحث می کنید ، به عبارت ساده تر چیزی که ادیان و مذاهب به آن دعوت می کنند عبارت از این است که انسان خداوند متعال را از راه زهـد در دنیـا عبادت کنـد ، به این نحو که اعمال صالـح را انجام دهـد و هوای نفس و گناهان و رذایل اخلاقی را ترک گوید شاید به این وسیله آماده پاداش نیکوتری شود ، یا پاداش اخروی همانطوری که ادیان آسمانی مانند دین یهود و نصارا و اسلام به آن تصریح دارند یا پاداش دنیائی چنان که کیش و ثنیت و مذهب تناسخ و سایر مذاهب بر آنند ، پس ممکن است یک نفر متعبد بر حسب دستور دینی خود زهدی را که به آن سفارش شده انجام دهد ، در حالی که اصلا مساله اینکه نفس مجردی در کار هست و برای آن معرفت مخصوصـی است که سعادت و کمال وجودی آن در آن معرفت است ، بخاطرش خطور نکند و همچنین یک نفر مرتاض با همه اختلافی که در دستورات و سنن آنها هست ریاضتی را بکشد و این ریاضت را جز

بمنظور رسیدن به مقامی که استاد به او وعده داده و جز برای مسلط شدن بر نتیجه عمل خود مانند نفوذ اراده مثلا تحمل نکند و چیزی که اصلا یعنی از اول شروع به عمل تا آخر آن بخاطرش نرسد داستان نفس و مطالب راجع به آن باشد ، علاوه بر اینکه بسیاری از همین ها که اسم بردید کسانیند که نفس را جز یک امر مادی طبیعی مانند خون یا روح بخاری یا اجزای اصلی نمی دانند ، چنان که بسیاری هستند که نفس را عبارت از جسمی لطیف و هم شکل بدن عنصری و در حقیقت بدن را قالبی بر آن می دانند که در آن بدن حلول می کند ، و اوست که در بدن حامل حیات است ، این است آن مقداری که می توان آنرا به ادیان نسبت داد ، با این حال چطور ممکن است کسی بگوید جمیع ادیان و مذاهب آسمانی و غیر آسمانی غرض و هدفشان از دین و مذهب معرفت النفس است ؟ این شبهه ایست که ممکن است به ذهن بیاید ، لیکن خواننده محترم باید متذکر مطالب قبل هم باشد که گفتیم انسان در جمیع مواقفی که اعمالی را بمنظور تربیت نفس و انصراف آن از امور خارجی و تفنن در لذت مادی و برای اینکه نفس را به خودش متوجه و منصرف سازد ، انجام می دهد ، و یا به این منظور انجام می دهد که آثار نفس و خواص آنرا که با اسباب و عوامل طبیعی بدست نمی آید تحصیل کند ، در همه اینها غرضش جز این نیست که می خواهد نفس را از علل و اسباب خارجی مایوس ساخته و از او بخواهد که مستقلا و بدون استمداد از آن اسباب کاری را انجام دهد که حتی با اسباب عادی و مادی هم انجام نمی گیرد .

بنا بر این یک انسان متدینی که در دین خود - هر چه باشد ، نه لا ابالی - چنین فکر می کند که یکی از وظایف واجبه انسانی این است که برای خود سعادت حقیقی را اختیار نماید ، یعنی اگر پیرو دینی است که معاد جزو عقاید آنست زندگی طیب آخرتی را و اگر مانند بت پرستی و تناسخی منکر معاد است زندگی سعید دنیوی را که واجد همه خیرات و فاقد همه شرور باشد بدست آورد ، این شخص می بیند که چنین زندگی و چنین سعادت را نمی تواند از راه عیاشی و بی بند و باری در تمتعات حیوانی تحصیل نماید ، چون اینها آدمی را به آن مقصود نمی رسانند ، پس ناگزیر باید هوای نفس را ترک گفته و تا اندازه ای از آزادی در هر چیزی که نفس هوسش کند دست بردارد و ناچار باید مجذوب یک و یا چند سبب از اسبابهائی که مافوق سببهای مادی عادی است شده و نزد او تقرب جسته و پیوندی با او برقرار سازد و می بیند که این تقرب و اتصال وقتی دست می دهد که در برابر اوامر او خاضع باشد و این تسلیم و خضوع خود امری است روحی و نفسانی که جز با اعمال و تروک بدنی محفوظ نمی ماند .

و این افعال و تروک همان دستورات عبادی دین مانند نماز و سایر مراسم دینی

و هر چیز دیگری است که برگشتش به آن مراسم باشد و معلوم است ، که برگشت همه این مراسم و این عبادات و مجاهدات به یک نوع اشتغال به امر نفس است ، زیرا انسان فطرتا احساس می کند که هیچ واجبی را از دین انجام نمی دهد و هیچ حرامی را از دین ترک نمی کند مگر برای همین جهت که نفسش از این راه منتفع و تربیت شود .

سابقا هم گذشت که انسان حتی برای یک لحظه از لحظات وجودش از مشاهده نفس و حضور ذات خود خالی نیست و گفتیم که مسلما آدمی در این مشاهده و حضور خطا ندارد و اگر هم احیانا دچار خطا شود خطایش در طرز تفسیری است که بر حسب نظریه علمی و بحث فکری است .

پس با این بیان روشن شد که ادیان و مذاهب با همه اختلافی که در سنن و طریقه های خود دارند اجمالا جز اشتغال به امر نفس مقصد دیگری ندارند ، چه اینکه خود متدینین به آن ادیان این معنا را بدانند یا ندانند، همچنین یک نفر از اصحاب ریاضت و مجاهده اگر چه به دینی نگرویده باشد و اصلا راجع به اینکه نفسی هست ایمان نداشته باشد مع ذلک باز از ریاضت مخصوصی که برای خود انتخاب کرده و با آن ریاضت می کشد جز رسیدن به نتیجه ای که او را به آن وعده داده اند غرضی ندارد و آن نتیجه هم مربوط به اعمال و تروک نیست ، چون بین آن و اعمال و تروک هیچ گونه ارتباط طبیعی یعنی ارتباطی که بین اسباب طبیعی و مسببات آن هست برقرار نیست ، بلکه این ارتباط ، ارتباطی است ارادی و غیر مادی که قائم است به شعور و اراده مرتاض ، شعور و اراده ای که وقتی محفوظ می ماند که مرتاض ریاضت خود را که رابطه بین نفس او و نتیجه است ترک نکند ، پس حقیقت ریاضتی که ذکر شد عبارت است از تایید نفس و تکمیل آن در شعور و اراده برای رسیدن به نتیجه مطلوب و به عبارتی دیگر : اثر ریاضت این است که برای نفس حالتی حاصل شود که بفهمد می تواند مطلوب را انجام دهد ، وقتی ریاضت صحیح و تمام بود ، نفس طوری می شود که اگر مطلوب را اراده کند حاصل می شود ، حالا یا بطور مطلق اراده کند و یا با شرایط خاصی، مثل اینکه روح را برای کودکی غیر بالغ آنهم در آینه احضار نماید .

برگشت روایتی هم که نقل شد که ، نزد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلّم صحبت شد که بعضی از یاران عیسی علیه السلام روی آب راه می رفته اند حضرت فرمود : اگر یقین آنها بیشتر بود روی هوا هم راه می رفتند ، به همین معنا است ، چون همان طوری که ملاحظه می کنید روایت اشاره می کند به اینکه اینگونه امور خارق عادت دایر مدار یقین به خدای سبحان و مستقل در تاثیر ندانستن اسباب عادی و مادی است .

بنا بر این ، رکون و اعتماد قدرت مطلقه الهی به هر درجه که در انسان بالغ شود

به همان اندازه اشیا برایش رام و منقاد می شوند.(دقت بفرمایید!)

جامع ترین کلام در باره این بحث همان فرمایش امام صادق علیه السلام است که فرمود : هیچ بدنی از عملی که نیت در آن قوی باشد ناتوان نشد .

و نیز در حدیثی که به تواتر نقل شده فرمود : اعمال به نیت ها بستگی دارند .

پس روشن شد که آثار دینی ، اعمال و عبادات و همچنین آثار ریاضت ها و مجاهدات چنان است که بین آنها و بین نفس انسانی روابط معنوی و باطنی بر قرار شده و در حقیقت اشتغال به آن عبادات و ریاضات به هر مقدار که باشد اشتغال به امر نفس است و اگر کسی گمان کند که آثار اخروی این عمل مانند روح و ریحان و جنت و نعیم و یا آثار غریبه دنیویشان که هیچیک از اسباب طبیعی نمی تواند آن آثار را نتیجه دهد مانند تصرف در ادراکات نفوس و در انواع ارادات آنها و تحریکات بی محرك و همچنین اطلاع بر ما فی الضمیر و حوادث آینده و اتصال به روحانیات و ارواح و امثال اینها از امور غریبه تنها اثر اعمال و ریاضات هستند نه از آثار نفس و خلاصه چنین پندارد که این رابطه سببی و مسببی رابطه ایست بین اسکلت ظاهری اعمال مزبور و نتایج مذکور ، نه اینکه از آثار و شؤون باطنی نفس باشد و یا خیال کند که حتی بین این آثار غریبه و بین عمل هم رابطه ای نیست بلکه بدون هیچ رابطه و تصرف ، اتفاق این آثار دنبال آن اعمال موجود می شود ، یا صرفا به اراده پروردگار و بدون اینکه اثر خاص این اعمال باشد ، دنبال آن اعمال موجود می شود ، چنین کسی در حقیقت خود را گول زده است .

۶- در اینجا لازم است این نکته را خاطر نشان سازیم که مبادا خواننده عزیز از مطالب گذشته در اشتباه افتد و چنین نتیجه بگیرد که دین عبارت است از عرفان و تصوف ، یعنی معرفت النفس چنان که بعضی از اهل بحث از مادیین همین توهم را کرده و در نتیجه روش های زندگی دایر بین مردم را به دو قسم تقسیم نموده ، یکی مسلك و روش مادیت و یکی عرفان ، آنگاه گفته اند : که این عرفان عبارتست از همان دین .

و این خود اشتباه بزرگی است ، زیرا چیزی که دین عهده دار آن است عبارتست از بیان اینکه برای انسان سعادتی است حقیقی نه موهوم و این سعادت را نمی توان به کف آورد مگر بوسیله خضوع در برابر مافوق الطبیعه و قناعت نکردن به تمتعات مادی.

بحث های گذشته هم به این نتیجه رسید که ادیان هر چه باشند چه حق و چه باطل به این خاطر بکار برده می شوند که مردم به آن وسیله تربیت شده و بسوی سعادت سوق داده شوند ، سعادتی که اصلاح نفس و تهذیب آن مردم را به آن نوید داده و بسوی آن دعوت می کند ، البته اصلاح و تهذیبی که مناسب با مطلوب باشد ، این بود نتیجه بحث های گذشته ، این کجا و مساله اینکه دین عبارت است از عرفان کجا ؟ پس غرض از

دین این است که مردم خدای سبحان را یا بدون وساطت کسی - در مذهب حق - و یا بواسطه شفیعان و شرکا - در مذهب باطل و شرک - بپرستند ، چون سعادت انسانی و حیات طیبه او در آن است ، حیات طیبه ای که انسان جز رسیدن به آن ، هدف نهایی دیگری ندارد ، حیاتی که آدمی جز بوسیله نفسی پاک از پلیدیهای تعلقات مادی و تمتعات بی قید و شرط حیوانی به آن نمی رسد و چون این دعوت محتاج بود به اینکه جزو دستورات خود اصلاح نفس و تطهیر آنرا هم مندرج نماید ، تا گرونده به دعوت و آن کسی که دین او را در دامن خود می پروراند مستعد برای پذیرفتن و تلبس به خیر و سعادت شود ،و مثل کسی نباشد که با این دست گرفته و با دست دیگر پرتاب کند از این رو مساله تهذیب نفس جزو برنامه دین شده و از لابلای احکام دین گاهی هم اسمی از این معنا بگوش می خورد ، بنا بر این اگر چه همانطور که گفتیم دین هم عرفان را به یک نحو استلزام ، مستلزم می باشد لیکن نمی توان گفت دین همان معرفت النفس است ، بلکه دین امری است و معرفت النفس امر دیگری است غیر آن و با مثال ، این بیان روشن می شود که طریقه های مختلف ریاضت و مجاهده ای که بمنظور رسیدن به انواع مقاصد خارق العاده سلوک می شود نیز غیر معرفه النفس اند ، اگر چه بعضی به بعضی به یک نحوی ارتباط داشته باشند .

آری برای ماست که به یک امر حکم کرده و بگوییم که عرفان نفس اگر چه سلوکش به هر طریقی که فرض کنیم باشد ، امری است که از دین گرفته شده است ، چنان که بحث فراوان و بیطرفانه هم این معنا را بدست می دهد که ادیان با همه اختلاف و تشتتی که دارند همه انشعاباتی هستند که از یک دین ریشه داری که از فطرت انسانیت ریشه گرفته یعنی از دین توحید منشعب شده اند ، زیرا ما اگر به فطرت ساده خود رجوع کنیم یعنی تعصباتی را که به وراثت از اسلاف یا به سرایت از اقران بر انسان عارض می شود کنار بگذاریم بدون هیچ تردیدی خواهیم دید که این عالم با این وحدتی که در عین کثرت دارد و با این ارتباطی که اجزایش در عین تفرقه و تشتت با هم دارند همه به یک سببی که مافوق همه اسباب است منتهی می شود و آن سبب همان حق تبارک و تعالی است که خضوع در برابرش واجب و ترتیب روش زندگی بر حسب تدبیر و تربیتش لازم است ، این حکم فطرت ، همان دین مبنی بر توحید است .

و ما اگر در جمیع ادیان و ملل دقت عمیقی بکنیم خواهیم دید که همگی آنها حتی مسلک بت پرستی و مجوسیت هر کدام بنحوی از انحا مشتمل بر این روح زنده هستند و هیچکدام از این معنا خالی نیستند و در این باره اختلافی در آنها نیست ، تنها اختلاف در تطبیق سنن دینی با این اصل است ، در این تطبیق است که بعضی از راه

اصلی و غرض ابتدایی منحرف شده ، و بعضی بدرک واقع موفق شده اند ، مثلا بعضی گفته اند : خدای تعالی از رگ گردن ما به ما نزدیک تر است و همواره با ما است هر جا که باشیم و جز او برای ما ولی و شفیعی نیست و چون چنین است واجب است بر ما که تنها او را عبادت کنیم و دیگری را در عبادت انباز او نگیریم .

بعضی دیگر گفته اند : پستی انسان خاکی و فرومایگی او اجازه نمی دهد خود را خلاصی داده و به آن جناب بپیوندد ، خاک کجا خدای پاک کجا ؟ لذا بر ما خاکیان واجب است که به بعضی از افلاکیان که بندگان مکرم اویند و از جلابیب ماده متجردند و از لوث طبیعت ، پاک و پاک کننده اند یعنی روحانیات کواکب و یا رب النوع ها و یا انسانهای مقرب ، تقرب جسته و آنان را واسطه قرار دهیم:

« و ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی - و نمی پرستیم این بت ها را مگر برای اینکه ما را قدمی به خدا نزدیک کنند!» (۳/زمر)

و چون این مقربین از حواس ما غایب و مقامشان از ما بالاتر است از این رو بر ما واجب است مجسمه ای بصورت اصنام برای آنها ساخته و به این وسیله کار عبادت و تقرب خود را به آنها تمام کنیم .

این دو مثالی که ذکر شد یکی طرز تفکر در باره پروردگار بود در یک دین صحیح و یکی طرز تفکر و نحوه تطبیق سنت دینی است بر غریزه توحید در یک دین باطل و بر همین قیاس است جمیع ادیان و ملل ، به این معنا که اگر در متون ادیان با اغماض از حواشی آن ، یا به عبارتی اگر در مغز آنها و با اغماض از پوستشان دقت کنیم ، نخواهیم توانست جز همان فطرت توحید و غریزه ای که بشر را بسوی توحید خدای(عز اسمه) سوق و توجه می دهد چیز دیگری پیدا کنیم .

و نا گفته پیداست که گر چه سننی که در بین طوایف بشری دایر است بسیار مختلف و به هر انشعابی که بتوان تصور کرد منشعب است ، لیکن اگر به سابقه و عهد قهقرای آنها مراجعه کنیم خواهیم دید که همگی آنها میل به توحد را دارند مانند اینکه ریشه همه آنها یکی بوده است و همگی به فطرت ساده انسانی که همان توحید است منتهی می شوند و از آنجا آب می خورند .

بنا بر این می توان گفت دین توحید پدر ادیان و ادیان حق و باطل فرزندان خلف و ناخلف این پدرند و این دین فطری داستان اعتبار دادنش به امر نفس از این قرار است که می خواهد به این وسیله سعادت انسانی را که به آن دعوت می کند یعنی معرفت پروردگار را که در نظرش مطلوب نهایی است بوجود آورد .

بعبارت دیگر نظر دین به مساله عرفان نفس نظر استقلالی نیست ، بلکه نظر آلی

و طریقی است ، زیرا معلوم است که ذائقه دین راضی نیست به اینکه مردم به امری سرگرم باشند که هیچ مربوط به معرفت پروردگار و عبادت او نباشد ، دین که لحن گفتارش این است که:« ان الدین عند الله الاسلام - در نظر خدا دین عبارتست از تسلیم!»(۱۹/ال عمران) و یا این که می فرماید:« لا یرضی لعباده الکفر - خدا کفر را برای بندگان خود نمی پسندد!»(۷/زمر) چطور ممکن است راضی شود مردم عبادت و معرفت خدا را کنار گذاشته و تنها و تنها به عرفان نفس بپردازند ؟! پس معلوم می شود عرفان هم انگیزه اصلیش همان دین فطری بوده و گرنه خودش بخودی خود چیزی نیست که از فطرت سرچشمه گرفته باشد و فطرت انسانی انسانها را به آن دعوت کرده باشد ، تا اینکه گفته شود شاخ و برگهایش هم به اصل واحدی که همان دین فطری باشد منتهی می شود.

ممکن هم هست این معنا را به وجه دیگری به ذهن خواننده نزدیک سازیم و آن اینکه انسانیت به حکم فطرت و جبر طبیعت محکوم شده است که بمنظور سعادت خود ، زندگی خود را اجتماعی نموده و مدنیت را اختیار کند .

تاریخ و مباحث علمی اجتماعی هم این معنا را ثابت کرده که رجال و یا اقوامی ، مردم را به قومیت و مدنیت دعوت نموده و سننی اجتماعی از قبیل سنن قبایلی و سلطنتی و دموکراتی و امثال آن وضع نموده و آنرا در بین مردم اجرا کرده اند و تاکنون نه بدلیل نقلی و نه بدلیل علمی ثابت نشده که در تمامی طول تاریخ بشریت اشخاصی - غیر اهل دین - پیدا شده باشند که به حکم فطرت و جبر طبیعت مردم را همانطور که به مدنیت سوق دادند بسوی عرفان نفس و تهذیب اخلاق دعوت کرده باشند ، البته ممکن است بعضی از اصحاب عرفان ، اهل دین نباشند ، مانند ساحران و اصحاب ارواح و اصحاب ارواح و امثال آنها و از غیر راه دین به یاد این نوع عرفان افتاده باشند ، لیکن گفتار ما این است که اگر بیاد این مطلب افتاده اند از این جهت نبوده که فطرت انسانی آنها در خود احساس حاجت به عرفان می کرده و حس احتیاج فطری آنها را به عرفان نفس واداشته ، زیرا می بینیم که فطرت چنین تقاضایی ندارد ، بلکه از این راه بوده که بطور اتفاق بعضی از آثار غریبه نفس را دیده و به طمع افتاده اند که از این قدرت شگرف که در نفس است سر در آورده و بتوانند با کارهای عجیب و غریب تصرفات فوق العاده ای در عالم نموده و مردم را از این راه فریب دهند این طمع و شوق ، آنها را واداشت که دنبال این کار را گرفته و همچنین ادامه دهند تا کوره راهی به مقصود خود یافته و بتدریج آن را به راه همواری تبدیل نمایند .

۷- از بسیاری از صلحای دین دار ما حکایت شده که در خلال مجاهدات دینی

خود به کرامات خارق العاده و حوادث عجیب و غریبی دست یافته انـد که حتی در بین اماثل و اقران خود انگشت نما شده اند ، نظیر تجسم بعضـی از امور در برابر چشمهایشان و مشاهده اشخاص و وقایعی که حواس سایر مردم از احساس آن عاجز است و استجابت دعا و شفای مریضانی که امید بهبودی در آنها نیست و همچنین نجات از مهالک و مخاطر بوسیله غیر طرق عادی و گـاهی هم نظایر این ها برای غیر اهل صـلاح هم اتفاق می افتـد و لیکن این وقتی است که شـخص دارای نیت صادق و نفسـی منقطع از دنیا باشد که چنین اشـخاص هم چیزهای نادیدنی را می بینند ، در حالی که خود از سـبب قریب آن غافلند و آن امور را بـدون توسـط واسـطه ای به خود پروردگـار نسـبت می دهنـد ، البته این نیز اگر چه به یـک معنـا صـحیح است لیکن اسـباب بتوسط را هم نمی توان نادیده گرفت .

و چه بسا یک نفر اسـتاد احضار ارواح روح مردی را در آینه و یا آب و امثال آن و بطوری که معمول است بوسـیله تصرف در نفس یک کودک احضار کرده و می پنـدارد که کودک با همین چشم سـر ، شـخص احضار شـده را می بیند و خیال می کند سـایر حضـار که نمی بیننـد بین آنهـا و آن روح احضـار شـده حجـابی است که اگر کنـار رود آنها نیز ماننـد آن کودک او را خواهند دید .

و چه بسا بدست آورده باشند که بعضی از ارواح احضار شده در خبرهایی که داده دروغ گفته است ، و این خود باعث تعجب شده است ، چون عالم ارواح عالم طهارت و صفا است و دروغ و افترا و خلاف واقع در آنجا تصور ندارد .

و چه بسـا روح انسـان زنـده ای را احضار کرده و از او اسـرار و نهان هایش را اسـتنطاق نموده انـد ، در حالی که خود صاحب روح بیـدار و مشـغول انجام کارها و حوائج یومیه خود بوده است و اصـلا از داسـتان اینکه روحش مورد اسـتنطاق قرار گرفته و دارد اسرارش را که از افشای آن بسیار تحفظ داشت فاش می کند بی خبر بوده .

و نیز چه بسا انسانی را بوسـیله خواب مغناطیسـی خواب کرده در همان حال عملی را که خود می خواهنـد تلقینش می کننـد و این قـدر تکرار می کننـد تا از روی طیب خاطر قبول کند ، آنگاه بیدارش می کنند ، مرد بدنبال کار خود رفته و همان عمل را که در خواب تلقینش کرده بودنـد بـا همه شـرایطی که آنهـا خواسـته بودنـد انجـام می دهـد ، در حـالی که از جریـان تلقین و قبولاندنش در خواب مغناطیسی غافل است .

بعضـی از علمای این فن وقتی ارواح زیادی را دیدند که صورت روحیشان شبیه به انسان و یا حیوانی است ، پنداشـتند که لابد این صورت در عـالم خـارج و طبیعت هم ، که عـالم تغییر و تحول است وجود دارد ، مخصوصا عـده ای از آنان که برای امور غیر مادی وجودی قائل نبودند بیشتر دچار این پندار شدند ، حتی بعضی از آنان در صدد بر آمدند

دستگاهی اختراع کنند که بوسیله آن ارواح را شکار نموده و به دام بیندازند ، البته همه این فکرها بدنبال فرضیه ای بود که در باره نفس فرض کرده بودند و آن این بود که نفس خودش مبدئی است مادی برای بدن یا از خواص مبدأ مادی دیگری است که کارش از روی شعور و اراده است .

اینجاست که باید به این آقایان گفت قبل از اینکه نفوس را بدام بیندازید بلکه قبل از این که خود را برای اختراع دستگاه شکار نفس به زحمت بیندازید بهتر این بود که فکری در باره اصل زندگی و حقیقت حیات و شعور می کردید و لیکن اینان تاکنون نتوانسته اند این مشکل لا ینحل را که جان و زندگی و شعور چیست حل نمایند ، آنوقت به اینگونه شاخ و برگ های قضیه پرداخته اند .

نظیر این فرضیه، فرضیه کسی است که گفته است: روح جسم لطیفی است به شکل بدن عنصری صاحبش که در تمامی هیات و قیافه های آن شبیه به آن است.

منشا این فکر این بوده که دیده است آدمی خود را در خواب می بیند و می بیند که صورت رؤیائیش شبیه صورت خارجیش است بلکه چه بسا صاحبان ریاضت که صورت نفسانی خود را در بیداری و در خارج بدن و در برابر خود مجسم دیده و دیده اند که صورت روحیشان شباهت تمامی به صورت جسمی شان دارد ، از این رو گفته اند روح جسم لطیفی است که در بدن عنصری انسان مادامی که زنده است حلول نموده ، وقتی از بدن مفارقت کند بدن می میرد و نفهمیده اند که این صورت ، صورتی است ذهنی و قائم به شعور انسان ، نظیر صورتی که شخص از بدن خود تصور و درک می کند و نظیر صور سایر موجودات خارجی که از بدنش جدا است و چه بسا همین صورت جدای از بدن برای بعضی از ارباب ریاضت ، بیش از یکی و یا به هیات غیر هیات خود جلوه کند و چه بسا نفس خود را به عین آن صورتی که نفس یک فرد دیگری دارد ببیند ، اگر این آقایان توانستند در این چند مورد نقض نگویند این صور ، صور روح مرتاض است می توانند در باره صورت واحدی که مرتاض در خواب و یا در بیداری شبیه به صورت خود می بیند بگویند صورت روح اوست .

حقیقت امر این است که اینان اطلاعاتی از معارف مربوط به نفس بدست آورده اند و در این راه موفقیت هائی کسب کرده اند ، لیکن چون حقیقت نفس را آنطور که هست نشناخته اند از این رو در باره همان اطلاعات صحیح هم دچار اشتباه و گمراهی شده اند ، حق مطلب بنا بر آنچه برهان و تجربه ، ما را به آن هدایت می کند این است که حقیقت نفس که همان قوه دارای تعقل است و از آن به کلمه من تعبیر می شود همانطور که سابقا هم اشاره شد امری است که در جوهره ذاتش مغایر با امور مادی است و بر

خلاف تصور عامیانه انواع و اقسام شعور و ادراکاتش یعنی حس و خیالش و تعقلش همه از این جهت که مدرکاتی است در عالم خود و در ظرف وجودی خود دارای تقرر و ثبوت و واقعیت است ، بخلاف آنچه که ادراکات بدن و احساسات عضوی نامیده می شود که در حقیقت ادراک و احساس نیست بلکه خاصیتی است طبیعی از قبیل فعل و انفعالهای مادی یعنی چشم و گوش و سایر حواس بدنی هیچیک درک و شعور ندارند ، چشم نمی بیند و گوش نمی شنود بلکه وسیله دیدن و شنیدن را برای نفس آماده می سازد ، بنا بر این اموری که تنها برای صلحا و مرتاضین مشهود می شود از حیطه نفوس آنها خارج نیست .

بحث در این است که اینگونه معلومات و این معارف چطور در نفس قرار گرفته ؟ و محلش در نفس کجا است ؟ و اینکه نفس به تمامی حوادثی که مربوط به اوست و یا کمترین ارتباط را به او دارد سمت علیت را حائز است ، پس تمامی این امور غریبه که اهل ریاضات و مجاهدات مسلط بر آنها هستند همه معلول اراده و مشیت آنان است و اراده هم معلول شعور است ، پس شعور انسانی در جمیع حوادثی که مربوط به اوست و اموری که انسان به آن تماس دارد دخیل و مؤثر است .

۸- بنا بر این جا دارد کسانی را که به عرفان نفس اشتغال دارند فی الجمله به دو طائفه تقسیم کنیم:

اول - آنهایی که اشتغالشان از این باب است که می خواهند آثار غریبه نفس را که از حیطه اسباب و مسببات مادی خارج است احراز نموده و به این وسیله راهی برای معیشت و یا اعمال سایر اغراض خود پیدا کنند ، مانند اساتید طلسمات و تسخیر روحانیات کواکب و موکلین بر امور و تسخیر جن و ارواح انسانی و همچنین مانند آنان که با دعا و افسون سر و کار دارند .

دوم - آنهایی که کار با خود نفس دارند و می خواهند بوسیله دل کندن از امور مادی و امور خارج از نفس و نیز بوسیله دل بستن به نفس سر از حقیقت آن در آورند و در آن غور کنند ، مانند طبقات و مسلک های مختلف تصوف و تصوف هم از مطالبی نیست که مسلمین آنرا از پیش خود اختراع کرده باشند و یا اصولاً مربوط به اسلام باشد ، زیرا می بینیم که همین مسلک در بین امم قبل از اسلام مانند نصارا و دیگران هم یافت می شده ، حتی در بین بت پرستان و بودائیان کسانی دیده می شوند که دارای این طریقه اند ، حتی بت پرستان و بودائیان معاصر .

پس معلوم می شود این طریقه ، طریقه ای بوده که در نیاکان نیز استمرار داشته است ، البته نه به این معنا که از نیاکان اخذ و تقلید کرده باشند ، نظیر وراثتی که در

انتقال انواع مدنیت ها از قومی به قومی و از نسلی به نسلی هست ، چنان که بعضی از علمای ملل و نحل چنین خیال کرده اند ، بلکه به این معنا که اصولا همانطوری که سابقا هم گفته شد دین فطری ، انسان را به زهد دعوت می کند ، زهد هم به عرفان نفس ، راه می نماید ، پس مستقر شدن یک دین در بین یک امت و جای گرفتن آن در دلها ، خود بخود مردم را آماده و مهیا برای این می سازد که طریقه عرفان نفس را اختیار و اصولا ـ فکر این کار را در بین آنها بوجود می آورد و باعث می شود بعضی از افرادی که واجد جمیع عوامل و شرایط مقتضی هستند این طریقه را اخذ نمایند .

پس پیدا شدن این طریقه در بین یک امت به وراثت نیست بلکه استقرار و مکث روح دینی در یک مدت معتنابه در بین یک امت باعث این است که این طریقه صحیح یا باطل در بین ایشان بوجود آید اگر چه هیچگونه ارتباطی با سایر امم نداشته باشند ، که از آنان به ارث ببرند ، پس نباید گفت بوجود آمدن این طریقه از راه وراثت و سرایت از قومی به قوم دیگری انتشار یافته است .

۹- پس جا دارد دسته دوم از آن دو دسته ای را که در پی عرفان نفس اند یعنی اهل عرفان حقیقی را نیز به دو طایفه تقسیم کنیم : طایفه ای از اینها این طریقه را تنها برای این جهت سلوک می کنند که به این طریقه علاقمند هستند ، البته از مختصری از معارف نفس هم بهره ای دارند ، لیکن این معرفت برای آنان هیچوقت بطور کامل و تمام دست نمی دهد ، زیرا اینان از آنجایی که غیر از خود نفس ، غرض دیگری از این معرفت ندارند ، از همین جهت از آفریدگار نفس یعنی خدای تعالی که سبب حقیقی نفس است و زمام نفس در وجود و آثار وجودش بدست اوست ، غافلند ، از این رو آنطور که باید نتوانستند به معرفت النفس نایل شوند ، آری چگونه ممکن است کسی بتواند به چیزی معرفت تام و کامل پیدا کند در حالی که از علل هستی او و مخصوصا علت العلل غافل باشد ؟ و آیا چنین کسی با کسی که ادعای معرفت یک تخت و یا میز و صندلی را می کند با اینکه برای آن نجار و تیشه و اره ، که علت فاعلی و غرض و فایده که علت غائی است و علل دیگری که سبب وجود تختند قائل نیست چه فرقی دارد ؟ و آیا سزاوار نیست این قسم معرفت را از نظر اینکه باز با علوم و آثار غریبه نفس توأم است کهانت بنامیم ؟ از این دسته طایفه دیگری هست که طریقه معرفت النفس را از این نظر دنبال می کنند که این معرفت خود وسیله معرفت به پروردگارشان است ، این طریقه معرفت النفس همان معرفت النفسی است که دین هم مردم را به آن دعوت نموده و آنرا تا اندازه ای می پسندد و این طریقه همین است که انسان به معرفت نفس خود از این نظر بپردازد که نفس را آیتی از آیات پروردگار خود بلکه نزدیک ترین آیه های پروردگارش به خود

می داند ، خلاصه نفس را وسیله و راهی بداند که بسوی پروردگار سبحان منتهی می شود:

« و ان الی ربک الرجعی - و بدرستی بسوی پروردگار تو است بازگشت!» (۸/علق)

این طایفه نیز در بین امم و ادیان چند دسته و دارای چند مذهب مختلفند و ما خیلی از مذاهب آنها و طریقه هایی که سلوک می کنند اطلاعی نداریم و اما مسلمین ، آنها نیز طرقشان بسیار زیاد است و چه بسا شماره طریقه هایشان نسبت به اختلافاتی که تنها در اصول و اساس مسلک دارند به بیست و پنج سلسله بالغ شود، که از هر سلسله از آن ، چند سلسله دیگر نسبت به مطالب فرعی منشعب می گردد و تمامی این سلاسل الا یک سلسله همگی سند طریقه خود را به علی بن ابی طالب علیه السلام منتهی می کنند ، در این بین یکدسته از رجال صوفیه دیده می شوند که خود را به هیچیک از این سلاسل نسبت نمی دهند ، این سلسله را اویسی منسوب به اویس قرن ، می نامند ، دسته دیگری نیز در بین صوفیان هستند که نه خود را به اسمی مسمی کرده اند و نه شعار مخصوصی برای خود انتخاب نموده اند و این سلاسل صوفیه کتاب ها و رساله های زیادی نوشته و در آن سلاسل و طریقه های خود و همچنین نوامیس مذهبی و آدابی که خودشان دارند و آدابی را که رجال طریقه شان داشته اند تشریح کرده و نیز مکاشفاتی که برای رجالشان نقل شده و ادله ای که به آن استدلال بر حقانیت طریقه خود کرده اند و مقاصدی که طریقه خود را بر آن اساس بنا کرده اند همه را شرح داده اند ، اگر کسی بخواهد به آن مطالب اطلاع پیدا کند باید به همان کتاب ها مراجعه نماید ، زیرا بحث از تفصیل این طریقه ها و مسلک ها و صحیح آنرا تصحیح کردن و فاسدش را نقد کردن مقام دیگری غیر از این کتاب لازم دارد و ما در جلد پنجم عربی این کتاب بحثی گذراندیم که مطالعه آن در روشن شدن این بحث بی اثر نیست .

این بود خلاصه بحثی که می خواستیم در اینجا در اطراف معنای معرفت النفس بیان کنیم .

در پایان ، این نکته را نیز خاطر نشان می سازیم که مساله عرفان نفس ، مساله فکری و نظری نیست ، بلکه مقصدی است عملی که جز از راه عمل نمی توان معرفت تام و کامل در باره آن بدست آورد و اما علم النفسی که فلاسفه قدیم ، کتابها در پیرامون آن تدوین کرده اند ، آن علم ، علمی نیست که چیزی از این غرض را که اشاره شد تامین کند و همچنین علم نفس تربیتی که متاخرین در همین تازگی ها کتابهائی در باره آن نوشته اند ، نیز در حقیقت شعبه ایست از فن اخلاق به سبک قدیم و در ایفای غرض مذکور اثری ندارد. و خدا راهنما است!

(۱)

راه توبه و بازگشت

مقدمه تفسیری در: راه و رسم توبه و بازگشت

۱- المیزان ج : ۶ ص : ۲۶۳

« إِنَّمَا التَّوْبَهُ عَلی اللَّهِ لِلَّذِینَ یَعْمَلُونَ السوءَ بجَهَلَهٍ ثُمَّ یَتُوبُونَ مِن قَرِیبٍ فَأُولَئک یَتُوب اللَّهُ عَلَیهِمْ وَ کانَ اللَّهُ عَلِیماً حَکیماً!»

« اما خدای تعالی پذیرش توبه کسانی را به عهده گرفته که از در نادانی اعمالی زشت انجام داده، سپس بدون فاصله زیاد توبه کنند و به سوی خدا برگردند، اینهایند که خدا هم سویشان بر می گردد و خدا دانایی فرزانه است!» (۱۷/نساء)

« وَ لَیْستِ التَّوْبَهُ لِلَّذِینَ یَعْمَلُونَ السیِّئَاتِ حَتی إِذَا حَضرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْت قَالَ إِنی تُبْت الْئَنَ وَ لا الَّذِینَ یَمُوتُونَ وَ هُمْ کفَّارٌ أُولَئک أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِیماً !»

« و اما آنهائی که همچنان به کار زشت خود ادامه می دهند تا مرگشان فرا رسد، آن وقت می گویند: الان توبه کردم! برای چنین مردمی بازگشتن نیست و نیز برای کسانی که در حال کفر می میرند، که ما برای آنان عذابی دردناک آماده کرده ایم!»

(۱۸/نساء)

مضمون این دو آیه مشتمل است بر یکی از حقایق عالیه اسلام و از تعالیم مترقی قرآنی و آن عبارت است از حقیقت توبه و آثار و احکامش .

کلمه « توبه» به معنای برگشتن است و در قرآن کریم هم در مورد خدای تعالی آمده و هم در مورد بندگان او همچنان که در آیه مورد بحث هر دو نوع توبه آمده است توبه خدا به معنای برگشتن خدای تعالی به رحمتش به بنده و توفیق توبه به بندگان دادن و توبه بنده عبارت است از ندامت از گناه و منصرف شدن از اعراض و روگردانی از عبادت!

توبه بنده به طوری که از قرآن کریم فهمیده می شود محفوف است به دو توبه

خدا !

توضیح اینکه: توبه عبد حسنه است و حسنه نیازمند به نیرو است و نیروی انجام حسنه از خدا است، او است که توفیق می دهد، یعنی اسباب فراهم می سازد تا بنده موفق و متمکن از توبه بشود و بتواند از فرورفتگی در لجنزار گناه و دوری از خدا بیرون آید و بسوی پروردگارش برگردد، آنگاه وقتی این موفقیت را یافت و به سوی خدا برگشت نیازمند به این است که خدای تعالی با یک رجوع دیگرش به رحمت و لطف و عفو و مغفرتش دل او را از لوث آن گناه پاک کند !

و این دو بازگشت از خدای سبحان دو توبه است ، که توبه عبد در بین آن دو قرار می گیرد ، اینک به دو آیه زیر که اولی توبه اول خدا و آیه دوم توبه دوم خدا را خاطر نشان می سازد ، توجه بفرمائید:

« ثم تاب علیهم لیتوبوا - سپس به سوی ایشان بازگشت تا ایشان بسویش باز گردند!»(۱۱۸/توبه)

« فاولئک اتوب علیهم - این توبه کارانند که من بسویشان بر می گردم!»(۱۶۰/بقره)

چون مؤثر واقع شدن توبه به خاطر وعده ای است که خدای تعالی به بندگانش داده و بر حسب آن وعده بر ضرر خود و به نفع بندگانش وفای به آن وعده را بر خود واجب ساخته - توجه بفرمائید که جمله بر ضرر خود صرفا به منظور معنا کردن کلمه(علی) است نه اینکه براستی خدا از آمرزش گنه کاران توبه کار متضرر می شود - در نتیجه بر خود واجب کرده که توبه بندگانش را قبول کند ، اما نه بطوری که غیر او چیزی را بر او تکلیف و واجب کرده باشد ، حال چه اینکه این غیر را عبارت بدانیم از عقل ، بر خدا واجب می داند که توبه توبه کاران را بپذیرد - و یا نفس الامر بدانیم و یا واقع و یا حق و یا چیز دیگر ، چون ساحت خدای عز و جل منزه و مقدس تر از این است که محکوم حکم کسی ، یا چیزی واقع شود ، بلکه به این معنا است که خدای تعالی به بندگان خود وعده داده که توبه توبه کارانرا بپذیرد و او خلف وعده نمی کند ، پس معنای عهده داری قبول توبه توبه کاران و یا بگو وجوب این عمل بر خدا این است و نیز همین معنا در هر واجب دیگری که می گوییم بر خدا واجب است منظور است .

و از ظاهر آیه شریفه بر می آید که:

اولا در مقام بیان مساله توبه کردن خدا است و اینکه هر جا توبه به خدا نسبت داده شود معنایش برگشت خدا به رحمت خود به سوی بنده است ، نه اینکه منظور از توبه خدا هم توبه بنده باشد ، گو اینکه لازمه توبه خدا ، توبه بنده نیز هست ، چون وقتی شرایط توبه خدای سبحان تمام باشد ، لازمه لاینفک آن این است که شرایط توبه عبد

نیز تمام شود و این معنا(یعنی ، اینکه آیه شریفه در مقام بیان توبه خدای سبحان است) نیازی به توضیح بیشتر ندارد .

و ثانیا بر می آید که آیه شریفه در مقام بیان توبه بطور عموم است ، چه اینکه بنده خدا با ایمان آوردنش از کفر و شرک توبه کند و چه بعد از ایمان آوردنش به وسیله اطاعت از معصیت توبه کند ، چون قرآن کریم هر دو قسم برگشتن را توبه خوانده در برگشتن به معنای اول می فرماید:

« الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شی ء رحمه و علما فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک!»(۷/غافر)

و در مورد برگشتن خدای به معنای دوم می فرماید:

« ثم تاب علیهم!»(۱۱۸/توبه)

و این آیه شریفه در باره آن سه نفر مسلمان نازل شد ، که از شرکت در امر جهاد تخلف کرده بودند .

دلیل دیگر بر اینکه مراد از توبه در قرآن کریم توبه به معنای أعم است أعم از اینکه برگشت از شرک و کفر باشد ، یا برگشت از معصیت ، تعمیمی است که در آیه بعدی به چشم می خورد ، چون در آن آیه که می فرماید: « و لیست التوبه ... !» هم متعرض حال کفار شده و هم حال مؤمنین و بنا بر این مراد از جمله:« یعملون السوء بجهاله ،» معنائی است عمومی و شامل حال کافر و مؤمن پس کافر هم در کفر ناشی از جهلش مانند مؤمن فاسق مصداق کسی است که به جهالتش عمل سوء می کند ، یا از این بابت که منظور از عمل اعم از عمل قلب و عمل بدنی است و کفر هم عمل قلب است و یا از این بابت که کفر باعث اعمال سوء بدنی می شود ، پس مراد از جمله« للذین یعملون السوء،) هم کافر است و هم فاسق ، البته در صورتی که کفر و فسقشان از جهالت باشد نه از عناد و طغیان .

و اما کلمه « جهالت» منظور از این جهل همان معنای لغوی کلمه است و جهل در لغت مقابل علم است ، چیزی که هست از آنجائی که مردم احساس می کنند که هر عملی که از آنان صادر می شود از روی علم و اراده شان صادر می شود و چون اراده ، همواره ناشی از نوعی حب و شوق است ، چه اینکه فعل بحسب نظر عقلا فعلی باشد که باید در مجتمع صادر شود و یا فعلی باشد که از نظر اجتماع نبایستی صادر شود و آنهائی که در مجتمع عقل ممیز دارند اقدام به عمل زشت نمی کنند و عملی که نزد عقلا سزاوار نیست انجام نمی دهند ، از این رو این درک و اعتقاد برایشان حاصل می شود که هر کس

بـا انگیزه هوای نفس و دعوت شـهوت با غضب مرتکب این گناهان و اعمال زشت بشود ، در حقیقت واقعیت و حقیقت امر بر او پوشـیده مانـده و کوران برخاسـته در دلش چشم عقلش را که ممیز بین خوبی هـا و بـدی هـا است پوشانـده و یـا به عبـارت کوتاهتر بگو دچار جهلش ساخته و به همین جهت مردم در عرف و اصطلاح خود چنین کسی را جاهل می نامند ، هر چند که بـا نظر دقیق و علمی خود این درک نوعی علم است ، لیکن از آنجـائی که علم گنه کـار به زشتی گناه و علت زشتی و مـذموم بودن گنـاه ، خاصـیت و اثر علم را نـدارد ، چون او را از وقوع در قبـح و شـناعت بـاز نـداشت ، لـذا بودن این علم را با نبودش یکسان شمرده اند .

پس گنه کـار در عرف و اصـطلاح مردم جاهـل است ، آری مردم حتی یک انسان جوان و کم تجربه را - هر قـدر هم با سواد باشـد - به خـاطر غلبه هوی و هوس جوانی در او و ظهور عواطف و احساسـات دور و درازش جاهل می خواننـد ، باز به همین جهت است که مردم را می بینی که مرتکب کارهـای زشت را اگر از عمـل خـود شـرمسار و از پیروی هـوا و هـوس و عواطف نابجای خود خجل نباشد جاهل نمی نامند ، بلکه او را معاند و مرتکب عمدی نامیده و یا عنوانی نظیر اینها به او می دهند.

پس با این بیان روشن شـد که جهالت در اعمال زشت تنها در صورتی است که مرتکب آن دسـتخوش کوران هوا و شـهوت و غضب شده باشد و اما در صورتی که به انگیزه عناد با حق مرتکب شده باشد ، او را جاهل نمی دانند .

از نشانی های این جهل این است که وقتی کوران های نامبرده در دل صاحبش فروکش کند و آتش شهوت یا غضب که او را وادار به ارتکـاب گناه کرده بود خاموش گردد و یا مانعی پیـدا شود و نگـذارد آن عمل زشت را انجام دهـد و یا در اثر فاصـله زمانی زیاد از ارتکاب آن سـرد شود و یا گذشت دوران جوانی و ضعیف شدن قوای بدنی و مزاجش او را متوجه اعمال زشتی که قبلاـ کرده بسازد ، جهـالتش زائل گشـته عالم می شود و نتیجه عالم شـدنش این است که ، از آنچه کرده و یا می خواسـته بکند پشیمان می شود .

بخلاـف فعلی که از روی عناد و عمـد و امثال آن صادر شود ، که چون علت صادر شـدنش طغیان هیچیک از قوا و عواطف و میلهـای نفسـانی نیسـت ، بلکـه امری است که مردم آن را در عرف و اصـطلاح خـود ناشـی از بـد ذاتی و خبث طینت و پسـتی فطرت می داننـد که معلوم است که از بین رفتن طغیان قوا و هوا و هوسـها از بین نمی رود ، نه سـریع و نه کند ، بلکه مادام که صـاحبش زنـده است این حالت زشت نیز زنـده است و هیچگاه صاحبش دسـتخوش نـدامت فوری نمی شود ، مگر آنکه خـدا بخواهد او را هدایت کند .

بله گاهی می شود که معاند و لجوج دست از لجاجت و عناد و غلبه خواهی بر حق برداشته ، در برابر حق خاضع می گردد و به ذلت عبودیت تن در می دهد ، در این هنگام که مردم کشف می کنند که عناد او ناشی از جهالت بوده ، نه پستی فطرت و خبث ذات ، و در حقیقت هر معصیتی که از آدم سر بزند جهالتی است از انسان و بنا بر این دیگر برای عنوان کلی معاند مصداقی باقی نمی ماند ، مگر یکی ، آن هم کسی است که تا آخر عمر با داشتن سلامتی و عافیت از عمل زشت خود دست بر ندارد .

و از اینجا روشن می شود که چرا در آیه مورد بحث نزدیک بودن توبه را قید کرد و فرمود:« ثم یتوبون من قریب!» و معلوم می شود که این قید به ما می فهماند عامل ارتکاب عمل زشت اگر جهالت باشد تا آخر زندگی انسان دوام نمی یابد و صاحبش را از این که روزی به تقوا و عمل صالح بگراید نومید نمی سازد و چون معاند و لجوج بر عمل زشت خود ادامه نمی دهد ، بلکه به زودی از آن عمل منصرف می شود ، پس مراد از کلمه« قریب » عهد قریب و یا ساده تر بگوییم ، فاصله نزدیک است و منظور این است که گنه کار قبل از پیدا شدن علامتهای آخرت و فرا رسیدن مرگ توبه کند .

و گرنه صرف توبه فائده ای ندارد هر معاند لجوج هر قدر هم عناد و لجاجت داشته باشد وقتی - به مرگ خود نزدیک می شود - در اثر دیدن وزر و وبال اعمال ننگینش از کرده خود پشیمان می شود و از آنچه کرده بیزاری می جوید ، اما این ندامت به حسب حقیقت ندامت نیست ، او از طبیعت و هدایت فطرتش نادم نشده ، بلکه حیله ای است که نفس شریر و حیله گرش برای نجاتش از وبال اعمالش اندیشیده ، به دلیل اینکه اگر فرضا از آن وبال مخصوص نجات یابد و مثلا مرگش فرا نرسد و بیماریش بهبودی یافته از لبه پرتگاه مرگ برگشته ، زندگی سالم خود را باز یابد ، دو باره به همان لجاج و عنادش و به همان اعمال زشتش بر می گردد ، همچنان که قرآن در این باره فرموده:

« و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لکاذبون!» (۲۸/انعام)

دلیل بر اینکه مراد از کلمه« قریب» قبل از پیدا شدن علامتهای مرگ است ، آیه بعدی است که می فرماید:« و لیست التوبه ... قال انی تبت الان!»

و بنا بر این جمله:« ثم یتوبون من قریب!» کنایه است از اینکه وقتی گناهی از آنان سرمی زند در توبه کردن امروز و فردا و سهل انگاری نمی کنند، و فرصت را از دست نمی دهند .

از آنچه گفتیم روشن شد که با ذکر قید «جهالت» و قید« ثم یتوبون من قریب» به حالت احترازی نمی خواهد بفرماید گناه همواره از روی جهالت است و همه گنه کاران بدون درنگ توبه می کنند ، بلکه می خواهد بفرماید : گناهکاری دو جور است ، یکی از

روی جهالت و دیگری از روی عناد و توبه هم دو جور است ، یکی بـدون درنگ و یکی پس از دیـدن نشانه های مرگ و آن توبه ای قبول است که بدون درنگ باشد و آن گناهی توبه می پذیرد که ناشی از جهل باشد.

چون توبه عبارت است از برگشـتن بنـده به سوی خـدای سـبحان و برگشـتن به عبودیت او ، که در این صورت توبه خداوند به عبد نیز عبارت می شود ، از اینکه خدا توبه بنده را بپذیرد!

« عبودیت » جز در زندگی دنیا که ظرف اختیار و موطن اطاعت و معصـیت است، تحقق نمی یابد و با ظهور نشانه های مرگ ، دیگر اختیـاری برای بنـده نمی مانـد و دو راهی اطـاعت و معصـیت نـدارد ، تا راه اطاعت را انتخاب کنـد ، همچنان که خـدای تعالی در باره این موقعیت انسان فرموده:

« یوم یاتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا !» (۱۵۸/انعام) و نیز فرموده:

« فلم یک ینفعهم ایمانهم لما راوا باسـنا سـنت الله التی قد خلت فی عباده و خسر هنالک الکافرون!»(۸۵/غافر) و آیاتی دیگر از این قبیل هست .

و سـخن کوتـاه اینکه برگشت معنای آیه به این است که خـدای سـبحان تنها وقتی توبه گنه کار را می پـذیرد که گنه کاریش ناشی از استکبار بر خدا و باعث دروغین شدن توبه و فقدان تذلل عبودی نبوده باشد و در امر توبه آنقدر امروز و فردا نکند که فرصت از دست برود.

ممکن است قیـد« جهالت» قیـد توضـیحی باشـد و معنای آن این باشد ، توبه و رجوع خدا به بنده اش خاص گناه کاران است ، که البته هیـچ گناهی جز از جهل ناشـی نمی شود ، چون گناه ، خود را به خطر انـداختن و با عذابی الیم بازی کردن است ، که جز از جاهل سـر نمی زند و یا معنایش این باشد که گناه جز از جهل ناشـی نمی شود ، جهل به کنه و حقیقت معصیت و جهل به کنه آثاری که بر آن مترتب می شود و لازمه توضـیحی بودن این قید آن است که جمله : « ثم یتوبون من قریب» اشاره باشد بـه مـا قبـل مرگ ، نـه کنـایه از سـهل انگـاری در أمر تـوبه ، چـون کسـی کـه از در اسـتکبار گنـاه می کنـد و در برابر سـلطان پروردگارش خاضع نمی شود ، با جمله :« ثم یتوبون من قریب» اسـتثنا می شود نه با کلمه « بجهاله» و بنا بر این نمی توان جمله :« ثم یتوبون ...،» را کنایه گرفت از سهل انگاری در امر توبه(دقت بفرمائید!)

و لیکن بعیـد نیست وجه اول یعنی احترازی بودن قیـد نامبرده با ظاهر آیه سازگارتر باشد و بنا بر آن توبه همه توبه کاران قبول است ، مگر دو نفر : یکی توبه گنه

کاری که در توبه کردن امروز و فردا می کند ، تا لحظه مرگش فرا رسد و دوم توبه کافر بعد از مردنش!

در این آیه برای ختم شدن آن ، دو نام « علیم» و « حکیم» آمده ، با اینکه به ذهن می رسد خوب بود غفور و رحیم بیاید ، چون در آیه سخن از گناه و توبه و آمرزش رفته است ، لیکن علیم و حکیم آورد تا بفهماند اگر خدای تعالی باب توبه را فتح کرد ، برای این بود که او به حال بندگانش ، عالم است ، می داند چقدر ضعیف و نادانند و حکمتش هم این را اقتضا می کرد ، چون متقن بودن نظام و اصلاح امور بشر احتیاج به فتح باب توبه دارد و نیز از آنجائی که حکیم است فریب توبه های قلابی را نمی خورد و ظواهر احوال بندگان را معیار قرار نمی دهد ، بلکه دلهای آنان را می آزماید ، پس بر بندگان او لازم است ، از علم و حکمت او غافل نمانند و اگر توبه می کنند توبه حقیقی کنند ، تا خدا هم حقیقتا جوابشان را بدهد و دعایشان را مستجاب کند .

(۱)

گفتاری پیرامون توبه

عنوان توبه با همه معانیش که در قرآن کریم آمده از تعالیم حقیقی است که مختص به این کتاب آسمانی است ، چون توبه به معنای ایمان آوردن از کفر و شرک هر چند در سایر ادیان آسمانی مانند دین موسی و عیسی علیهما السلام نیز دایر است ، اما نه از جهت تحلیل حقیقت توبه و سرایت دادن آن به ایمان بلکه به اسم این که ، خود توبه ایمان است .

حتی از اصول مستقله ای که ، آئین مسیحیت را بر آن اصول پی نهاده اند ، بر می آید که اصلا توبه فائده ای ندارد ، بلکه نا ممکن است که انسان از توبه اش بهره مند شود ، مخصوصا این معنا از مطالبی که در توجیه به دار آویخته شدن مسیح و جان خود را فدای بشر کردن آورده اند به خوبی مشاهده می شود و ما در المیزان آنجا که در باره خلقت عیسی علیه السلام بحث کردیم نقل نمودیم.

این را داشته باش و آنگاه بدانکه ارباب کلیسا بعد از افراط در مساله توبه آنقدر در این مساله که آنرا محال می دانستند بی حد و مرز شدند ، که به مردم گنهکار اوراق مغفرت می فروختند و از این راه تجارت می کردند ، کلیساچیان که اولیای دین مسیحیت بودند گناهان گنهکارانی را که نزدشان می آمدند و به گناه خود اعتراف می کردند

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۳۷۵

می آمرزیدند .

ولی قرآن کریم - نه آن راه تفریط را رفته و نه این راه افراط را بلکه حال انسان را از نظر دعوت شدن و هدایت پذیرفتنش تحلیل کرده و دیده که انسان از نظر پذیرفتن هدایت او و رسیدنش به کمال و کرامت و سعادتی که باید در زندگی آخرتیش نزد خدای سبحان داشته باشد سعادتی که برایش حیاتی و واجب بوده و در سیر اختیاری به سوی پروردگارش بی نیاز از آن نیست ، به تمام معنا فقیر است یعنی فقر و تهیدستی در حاق ذات او است ، همچنان که خود در کلام مجیدش فرمود:

« یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید!»(۱۵/فاطر) و نیز فرموده:

« و لا یملکون لا نفسهم ضرا و لا نفعا و لا یملکون موتا و لا حیوه و لا نشورا !»(۳/فرقان)

خدای تعالی می دانست که بشر اگر به حال خود واگذار گشته ، دستگیری نشود ، در پرتگاه شقاوت و خطر سقوط دوری از خدا و در کنج مسکنت قرار می گیرد ، همچنان که در آیه زیر به آن اشاره نموده می فرماید:

« لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، ثم رددناه اسفل سافلین - ما انسان را در بهترین وجه متصور بیافریدیم و سپس همو را به پست ترین مراحل پستی برگرداندیم!»(۴و۵/تین)

و نیز می فرماید:

« و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا ثم ننجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها جثیا !»(۷۱و۷۲/مریم)

و نیز در آغاز خلقت به آدم ابو البشر و همسرش زنهار داده بود که:

« فلا یخرجنکما من الجنه فتشقی!»(۱۱۷/طه)

خدای تعالی چون بر این علم داشت، و می دانست که نزدیک شدن بشر به منزلگاه کرامت و استقرارش در مستقر سعادت موقوف بر این است که از آنچه او را به خطرهای نامبرده می افکند منصرف شود و اگر هم مبتلا بدان شده ، از آن دل بر کند و بسوی پروردگارش رجوع کند ، به همین جهت خدای سبحان باب توبه را فتح نمود ، توبه از کفر و شرک و توبه از فروعات آن ، که همان گناهان باشد .

پس توبه به معنای رجوع به خدای سبحان و دل زده شدن از لوث گناه و تاریکی و دوری از خدا و شقاوت ، مشروط بر این است که قبلاـ انسان به وسیله ایمان آوردن به خدا و روز جزا خود را در مستقر دار کرامت و در مسیر تنعم به اقسام نعمت اطاعتها و

قربت ها قرار داده باشد و به عبارتی دیگر موقوف بر این است که قبلا از شرک و از هر گناهی توبه کرده باشد ، هم چنانکه فرمود:

« و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون لعلکم تفلحون - هان! ای مؤمنین! همگی به سوی خدا توبه برید، تا شاید رستگار گردید!» (۳۱/نور)

پس توبه به معنای برگشتن به سوی خدا هم توبه از شرک را شامل می شود و هم توبه از گناه را ، بلکه شامل غیر این دو نیز می شود .

مطلب دیگر اینکه انسان از آنجائی که گفتیم فی نفسه سراپا فقر است و به هیچ وجه مالك خیر و سعادت خود نیست ، مگر به وسیله پروردگار خود ، به ناچار در این رجوعش به سوی پروردگار نیز محتاج است به عنایتی از پروردگارش و اعانتی از او ، چون - در سابق هم گفتیم رجوع به خدای تعالی احتیاج به عبودیت و مسکنت به درگاه خدا دارد ، که این محقق نمی شود مگر به توفیق و اعانت او ، که همین توفیق توبه او و برگشتش به سوی بنده گنهکارش است که قبل از توبه عبد شامل حال عبد می شود و سپس توبه عبد محقق می گردد ، همچنانکه در قرآن کریمش فرمود:« ثم تاب علیهم لیتوبوا - سپس به سوی آنان برگشت تا ایشان نیز به سویش برگردند!» و همچنین برگشتن بنده به سوی خدا وقتی سودمند است که خدای تعالی این توبه و برگشت را قبول کند که این خود توبه دوم خدای تعالی است ، که بعد از توبه عبد صورت می گیرد هم چنانکه فرمود:

« فاولئك یتوب الله علیهم ... اینانند که خدای تعالی به سویشان بر می گردد!» (۱۱۸/توبه)

و اگر خواننده محترم(که خدایش توفیق دهد!) آن طوری که باید مساله را مورد دقت قرار دهد خواهد دید که تعدد توبه خدای تعالی با قیاس به توبه عبد است و گرنه توبه او یکی است و آن عبارت است از رجوع خدای تعالی به رحمتش به سوی بنده که هم قبل از توبه عبد را شامل می شود و هم بعد از آن را و گاه هم می شود که بدون توبه عبد شامل حال او می شود که در سابق در ذیل آیه:« و لا الذین یموتون و هم کفار...!»(۱۸/نسا) از آن استفاده کردیم و گفتیم قبول شفاعت شفیع در حق بنده گنهکار در روز قیامت یکی از مصادیق توبه خدای تعالی است و آیه شریفه :

« و الله یرید ان یتوب علیکم و یرید الذین یتبعون الشهوات ان تمیلوا میلا عظیما - خدا می خواهد بر شما توبه برد و کسانی که شهوات را پیروی می کنند می خواهند شما به انحرافی بزرگ منحرف شوید!» (۲۷/نسا)

مطلبی دیگر که تذکرش لازم است این که مساله قرب و بعد نزدیکی به خدا و

دوری از او دو امر نسبی هستند ، ممکن است بعد ، در مقام قرب هم تحقق یابد ، بعد از یک مرحله و قرب به مرحله ای دیگر و بنا بر این معنای توبه در باره رجوع بعضی از بندگان مقرب خدا نیز مصداق می یابد ، چون موقف او را اگر مقایسه کنیم با موضع کسی که از او مقرب تر و به خدای تعالی نزدیکتر است ، رجوع او به خدا ، توبه می شود .

شاهد این گفتار ما توبه هایی است که خدای تعالی در کلام مجیدش از انبیای معصوم و بی گناه علیهم السلام حکایت فرموده از آن جمله در باره آدم علیه السلام چنین می فرماید:

« فتلقی آدم من ربه کلمات فتاب علیه - پس آدم کلماتی را از پروردگارش دریافت نمود و در نتیجه خدای تعالی توبه اش بپذیرفت!»(۳۷/بقره)

و نیز در حکایت دعای ابراهیم و اسماعیل علیهماالسلام بعد از بنای کعبه می فرماید:

« و تب علینا انک انت التواب الرحیم!»(۱۲۸/بقره)

و از موسی علیه السلام حکایت می کند که گفت:

« سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنین!»(۱۴۳/اعراف)

و در خطاب به پیامبر اسلام می فرماید:

« فاصبر ان وعد الله حق و استغفر لذنبک و سبح بحمد ربک بالعشی و الابکار !»(۵۵/غافر) و نیز در باره همان جناب می فرماید:

« لقد تاب الله علی النبی و المهاجرین و الانصار الذین اتبعوه فی ساعه العسره!»(۱۱۷/توبه)

و این توبه ، توبه عمومی خدای سبحان است ، که اطلاق آیات بسیاری از کلام مجیدش بر آن دلالت دارد ، از قبیل آیه:

« غافر الذنب و قابل التوب - خدائی که آمرزگار گناه و پذیرای توبه است!»(۳/غافر) و آیه: « و هو الذی یقبل التوبه عن عباده - توبه را از بندگانش می پذیرد!»(۲۵/شوری) و آیاتی دیگر از این قبیل .

پس خلاصه آنچه تاکنون گفتیم این شد که:

اولا گسترش رحمت از ناحیه خدای تعالی بر بندگانش و در نتیجه آمرزش گناهان ایشان و بر طرف ساختن پرده ظلمتی که از ناحیه معاصی بر دلهایشان افتاده - حال چه اینکه معصیت شرک باشد و چه پائین تر از آن - خود توبه خدا بر بندگان است و برگشت بنده به سوی خدا و در خواست آمرزش گناهان و ازاله آثار سوء نافرمانیها از قلبش - چه اینکه شرک باشد و چه

پائین تر از آن – خود توبه و رجوع بنده است به

پروردگار خودش .

ثانیا معلوم شد که توبه خدای تعالی بر بنده اش اعم است از توبه ابتدائی و توبه بعد از توبه بنده و این توبه فضلی است از ناحیه خدای تعالی مثل سایر نعمت هائی که مخلوق خود را با آن متنعم می سازد ، همانطور که هیچ بنده ای در آن نعمت ها طلبکار خدای تعالی نیست ، هم چنین کسی توبه را بر خدا واجب و الزامی نکرده و اینکه می گوییم عقلا بر خدا واجب است که توبه بنده اش را قبول کند ، منظور ما از این وجوب چیزی جز آنچه از امثال آیات زیر استفاده می شود نمی باشد .

« و قابل التوب!»(۳/غافر)

« و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون!»(۳۱/نور)

« ان الله یحب التوابین- خدای تعالی توبه کاران را بسیار دوست می دارد!»(۲۲۲/بقره)

« و فاولئک یتوب الله علیهم- اینان همانهایند که خدا توبه شان را می پذیرد!» (۱۷/نسا)

از این قبیل آیاتی که خدا را به صفت توبه پذیری توصیف می کند و بندگانرا به سوی توبه تشویق و به سوی استغفار دعوت می کند و همچنین آیات دیگری که وعده قبول توبه می دهد ، حال یا در صریح کلام و یا در لوازم آن و خدای تعالی به فرموده خودش و به دلیل عقل خلف وعده نمی کند .

از اینجا روشن می شود که خدای سبحان در قبول توبه بنده مجبور نیست ، بلکه او بدون استثنا هیچ چیز و هیچ حالت در همه احوال مالک مطلق همه چیز است ، پس او می تواند توبه را قبول کند همچنانکه وعده اش را داده و می تواند نکند ، همچنانکه باز خودش فرموده:

« ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفرا لن تقبل توبتهم - محققا کسانی که بعد از ایمان آوردنشان کفر ورزیدند و سپس کفر خود را از کفر نخستین خود شدیدتر کردند هرگز توبه شان پذیرفته نمی شود!» (۹۰/ال عمران)

ممکن است آیه زیر را نیز از این باب گرفت که می فرماید:

« ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهدیهم سبیلا !»(۱۳۷/نسا)

این بود خلاصه مطالب ما در باره توبه ، ولی بعضی از علما سخنانی عجیب گفته اند ، از آن جمله در معنای آیه زیر که مربوط به داستان غرق شدن فرعون و توبه کردن او در نفس آخر است ، یعنی آیه شریفه:

« حتی اذا ادرکه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذی آمنت به بنوا اسرائیل و انا من المسلمین ، الان و قد عصیت قبل و کنت من المفسدین!»(۹۰و۹۱/یونس)

بیانی آورده که خلاصه اش این است که این آیه هیچ دلالتی بر رد توبه فرعون

نـدارد و در قرآن کریم هیچ آیه دیگری هم وجود ندارد که بر هلاک ابدی او دلالت کند از نظر اعتبار هم – البته برای کسـی که در سعه رحمت خدا و سبقت رحمتش بر غضبش خوب بیندیشد – بسیار بعید به نظر می رسد که پناهنده بدرگاه خود و به در خانه رحمت و کرامت را که با حال تـذلل و اسـتکانت پناهنـده او شـده از رحمت خود نومید سازد ، اینکار از یک انسان – البته انسانی که خویهای فطری خود یعنی کرامت وجود رحمت را از دست نداده باشد – زیبنده نیست که وقتی انسانی نادم که به راستی از کارهای ناپسـند گذشـته خود پشـیمان شـده و به او پناهنـده گشـته ناامیـد سازد و از جرم او نگذرد ، تا چه رسد به خـدائی کـه ارحم الراحمین و اکرم الاـکرمین و غیـاث المسـتغیثین است – چـون هر انسـان دارای رحمت و کرامت ، رحمت و کرامتش از او است – لیکن این سخن مردود است به دو دلیل:

یکی قرآنی کـه می فرمایـد:« و لیست التـوبه للـذین یعملـون السـیئات حـتی اذا حضـر احـدهم المـوت قـال انی تبت الاـن ... !» (۱۸/نسـا) و دیگری دلیـل عقلی و اعتبـاری که در چنـد سـطر قبـل گـذشت و آن این بـود که گفـتیم پشـیمانی در حـال مرگ پشـیمانی کـاذب است و این مشاهـده آثـار و عـذاب گنـاه و نزول بلا است ، که آدمی را در دم مرگ وادار می کنـد به اینکه اظهار ندامت کند .

و بر فرضـی هم که هر نـدامتی توبه باشـد و هر توبه ای مقبول درگـاه حق واقع گردد ، لیکن آیه شـریفه زیر که حکـایت حـال مجرمین در روز قیامت است و می فرماید :« و اسروا الندامه لما راوا العذاب!»(۵۴/یونس) و آیات بسیاری دیگر آن را رد نموده ، می فرمایـد : بعـد از دیـدن عذاب اظهار ندامت نموده ، درخواست می کنند خدایا ما را به دنیا برگردان تا عمل صالح کنیم ، آنگاه سخنشان را رد نموده ، می فرماید به فرض هم که برگردند دو باره همان اعمالی که از آن نهی شده اند از سر می گیرند و در اظهار ندامتشان دروغگویند .

ممکن است در اینجـا توهم کنی که این تحلیل که گفتیـد قرآن کریم از امر توبه نموده و این راهی که گفتیـد در این تحلیلش پیش گرفته تحلیلی است ذهنی که در بـازار حقایق هیـچ ارزشـی نـدارد و لیکن این توهم را نکن زیرا بحث در باب سـعادت و صلاـح و شـقاوت و طلاـح انسـان غیر این را نتیجه نمی دهـد ، خود مـا اگر حـال یـک انسـان عـادی واقع در مجتمع را در نظر بگیریم که دائمـا در حـال اثرگیری از تعلیم و تربیت است ، می بینیم که او اگر در جـامعه واقع نشـده بود و از خـارج چیزی به ذهـن او وارد نمی شـد ، نـه خـوب و نـه بـد ، ذهن و دل و جـان او خـالی از هر صـلاح و طلاـحی بـود – البته صـلاح و طلاـح اجتماعی – و نیز ذهنش قابل گرفتن هر دو بود ، او وقتی می خواهد خود را اصلاح کند و

جـان خود را به زیور صـلاح بیارایـد و جـامه تقوای اجتمـاعی بر تن کنـد برایش امکان نـدارد ، مگر وقتی که اسـباب این کار مساعد باشد و عوامل اجازه بیرون شدنش از حال قبلی را به او بدهد .

این وضع محاذی همان توبه اول خدای تعالی است(او رحمت خود را شامل حال انسان گنهکار می کند و در او ایجاد تصمیم می نمایـد بر اینکه از کارهای گذشـته اش دست بردارد!) سـپس شـروع به عملی کردن تصـمیمش و اینکه از کارهای گذشـته خود و حالت بدی که داشت دست برداشته ، باری به هر جهت مسامحه کاری را ترک کند .

و این خود توبه ای است به منزله توبه بنده در بحث ما ، آنگاه شـخص مورد فرض ما به تدریج با انجام رژیم های عملی هیات فساد و صـفت رذیله ای را که بر قلبش مسـتولی بود زایل می کنـد و انـدک انـدک صـفات کمال را و نور صـلاح را در قلبش جای گزین می سازد ، چون این مسـلم و واضح است که قلب آدمی گنجایش صلاح و طلاح و یا بگو فضیلت و رذیلت هر دو را ندارد – دیو چو بیرون رود فرشـته در آید – و این مسـتقر گشـتن صـفات خوب در دل آن شـخص که فرض کردیم در برابر قبول توبه در شـخص مورد بحث است ، شخص فرضی ، همچنان در مرحله صلاح اجتماعی که مسیر هر انسان فطری است سیر می کند ، تا همه آن احکام و آثاری را که دین خدا در باب توبه جاری ساخته ، به روشـی فطری که خدا خلق را بر آن فطرت آفریده جاری سازد .

ثالثـا بطوری که از همه آیات توبه چه آنها که نقل کردیم و چه آنها که نقل نکردیم اسـتفاده می شود ، توبه حقیقتی است که در نفس انسانی و قلب آدمی اثر اصـلاحی دارد و جان آدمی را آماده صـلاح می سازد ، صلاحی که زمینه است برای سعادت دنیـا و آخرت او و به عبـارت دیگر تـوبه در آنجـائی که نـافع هست ، یعنی شـرائطش جمع است – در ازاله سـیئات نفسـانی اثر دارد، سـیئاتی که آدمی را به هر بدبختی در زندگی دنیا و آخرتش می کشاند و از رسـیدنش به سعادت و استقرارش بر اریکه خوشبختی مانع می شود و اما احکام شرعی و قوانین دینی به حال خود باقی است ، نه با توبه ای از بین می رود و نه با گناهی .

بله چه بسـا که بعضـی از احکـام به حسب مصـالحی که در تشـریع آن رعایت شـده ارتباطی با توبه پیـدا کنـد و به وسـیله توبه برداشـته شود ، لیکن این غیر آن است که بگوئیم خود توبه به تنهائی حکمی از احکام را بردارد ، در آیه مورد بحث در فصـل قبل، یعنی آیه ۱۷ سوره نسـاء، توبه باعث آن می شـد که حاکم شـرع دست از شـکنجه مرد و زن زناکار بردارد ، اما نه توبه به تنهائی بلکه بضـمیمه اصـلاح فرمود: «فان تابا و اصلحا فاعرضوا عنهما ...!» (۱۶/نسـا) و همچنین در آیه زیر تـوبه را در صورتی مؤثر می داند که هنوز مجرم

دستگیر نشده و اما اگر دستگیر شد هر چه هم توبه کند حکم خدا بر او جاری می شود و حکم خدا به وسیله توبه برطرف نمی گردد و آن آیه این است:

« انما جزاؤ الـذین یحاربون الله و رسوله و یسـعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصـلبوا او تقطع ایـدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الـدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم! الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم!»(۳۳و۳۴/مائده) و از این قبیل آیاتی دیگر .

رابعا آن ملاکی که به خاطر آن توبه در اسـلام تشریع شد و قبلا بیانش گذشت همانا رهائی از هلاکت ناشی از گناهان و آثار سوء معاصی است ، چون این رهایی وسیله رستگاری و مقدمه رسیدن به سعادت است ، همچنانکه قرآن کریم فرمود:

« و توبوا الی الله جمیعا ایه المؤمنون لعلکم تفلحون!»(۳۱/نور)

و یکی از فوائـد توبه علاـوه بر این آن است که مفتوح بودن باب توبه ، روح امیـد را در دل گنهکاران زنـده نگه می دارد و به هیچ وجه دچار نومیدی و خمودی و رکود نمی گردند ، آری سـیر زندگی بشـر جز با دو عامل خوف و رجای متعادل مستقیم نمی شود ، بایـد مقـداری در دلش باشـد ، تا برای دفع مضـرات برخیزد و مقـداری امیـد باشد تا او را به سوی جلب منافعش به حرکت در آورد ، اگر آن خوف و این رجاء هر دو با هم نباشـند ، یا تنها خوف باشـد و یا تنها امیـد ، آدمی هلاک می گردد همچنان که قرآن کریم از نومیدی زنهار داده می فرماید:

« قـل یـا عبـادی الـذین اسـرفوا علی انفسـهم لا تقنطوا من رحمه الله ان الله یغفر الـذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم! و انیبوا الی ربکم!» (۵۳و۵۴/زمر)

و تا آنجا که ما از غریزه بشـری اطلاع داریم ، بشـر تا زمانی که در بازار زندگی شـکست نخورده و تلاشـش بی نتیجه نگشته ، روحش فعال و با نشاط و تصـمیم هایش راسخ و محکم و تلاشش خستگی ناپذیر است ، اما اگر در زندگی شکست بخورد و اعمال و زحماتش بی نتیجه شود آرزویش به باد برود ، آنوقت است که نومیدی بر دلش مسـتولی گشـته و سـستی ارکان او را فرا می گیرد و ای بسـا که کـاری را که بـا زحمـات زیاد پیش برده ، در وسط راه رها کنـد و از راهی که رفته بر گردد و برای همیشه از رسـتگاری و رسـیدن به هـدف نا امید شود ، توبه تنها و یگانه دوای این درد است ، بشـر می تواند با توبه دل خود را همیشه زنده نگه دارد و دل مشرف به هلاکت خود را دوباره از لبه پرتگاه هلاکت کنار بکشد .

از اینجـا معلوم می شود توهمی را که ذیلاـ نقل می کنیم تا چه پایه ساقط و بی اعتبار است و آن این است که بعضـی گفته اند تشریع توبه و دعوت مردم به سوی آن ، مردم را به ارتکاب معصیت ، جری کردن و بر ترک اطاعت جرأت دادن است ، چون

وقتی خاطر انسان جمع شد که خدا توبه اش را می پذیرد و لو هر معصیتی که برایش پای دهد مرتکب شود ، چنین اعتقادی جز زیادتر شدن جرأتش بر حرمات خدا و فرورفتگیش در لجنزار گناهان چیزی به بار نمی آورد و معتقد بدان ، در هر گناهی را می کوبد و با خود می گوید بعدا توبه می کنم .

وجه ساقط بودن این توهم این است که اگر توبه تشریع شده ، برای این منظور که توهم شده نبوده ، بلکه برای این بوده که آراسته شدن به زیور فضائل جز با مغفرت و آمرزش گناهان ممکن نیست و علاوه بر این تشریع شده تا خدای تعالی حالت امید را در دلها حفظ کند و حسن اثر توبه در این باره جای انکار نیست و این مفسر و یا دانشمند که گفته است توبه مستلزم جری شدن انسان بر هر معصیتی است ، چون این فکر را ایجاد می کند ، که من گناه می کنم و سپس توبه می کنم ، این معنا از نظرش دور مانده که توبه ای که او انگشت رویش گذاشته توبه مورد بحث ما نیست ، یعنی توبه حقیقی نیست ، بحث ما در باره توبه ای است که انسان را از گناه دلزده کند و گناه را از نظر انسان منفور سازد ، نه این لقلقه زبانی که او رویش انگشت نهاده ، زیرا این چنین توبه را همه دارند ، هم قبل از گناه دارند و هم در حال گناه و هم بعد از آن ، علاوه بر اینکه در چنین فرضی گنهکار قبل از گناه هم توبه دارد و حال آنکه قبل از صادر شدن گناه ندامت که همان توبه واقعی است تصور ندارد ، مگر آنکه مدعی آن خواسته باشد با خدای تعالی و رب العالمین خدعه و نیرنگ بکند ، که معلوم است مکر و نیرنگ باز به خودش بر می گردد:« و لا یحیق المکر السیی ء الا باهله!»(۴۳/فاطر)

خامسا نافرمانی خدا که برای آدمی موقف شرم آوری است آثار سوئی در زندگی او دارد و بشر هرگز از آنها دست بر نمی دارد و توبه نمی کند ، مگر به علم و یقین به زشتی آنها ، که اگر چنین علمی برای انسان حاصل شود ، اولا ـ ممکن نیست آدمی از آنچه تاکنون مرتکب شده پشیمان نگردد و پشیمانی تاثیر خاص باطنی است ، که از کار زشتی که انجام شده در دل پیدا می شود و ثانیا وقتی این حالت در دل پا بر جا می شود ، که پاره ای افعال صالح و مخالف آن سیئات انجام دهد ، اعمالی که بر رجوع و توبه او دلالت کند .

تمامی ریزه کاریهائی که خدای عز و جل در شریعت اسلام برای توبه مقرر کرده از قبیل ندامت و سپس استغفار و آنگاه مشغول انجام اعمال صالحه شدن و در آخر از نافرمانی خدا دل کندن و چیزهائی دیگر از این قبیل ، که در روایات وارد شده و در کتب اخلاق متعرض آن شده اند ، همه و همه به این واقعیت هائی که گفتیم برگشت می کند(و خلاصه آنچه زبان شرع در این باب بیان کرده زبان فطرت و واقعیت های خود بشر است!)

سادسا اینکه توبه که عبارت شد از برگشتن اختیاری از گناه به طاعت و عبودیت، وقتی محقق می شود که در ظرف اختیار صورت بگیرد ، یعنی در عالم دنیا که عرصه اختیار است و اما در عالمی دیگر که عبد هیچ اختیاری از خود ندارد و نمی تواند به اختیار خود یکی از دو راه صلاح و طلاح و سعادت و شقاوت را انتخاب کند ، توبه در آنجا راه ندارد ، که توضیح بیشترش در سابق گذشت .

یکی از مواردی که توبه در آنجا صحیح نیست چون هیچ انتخابی در اختیار انسان نیست ، گناهان مربوط به « حقوق الناس» است!

در باره « حق الله» توبه تصور دارد ، چون خدای تعالی خودش وعده داده از گناهان گذشته توبه کاران صرفنظر فرماید ، ولی مردم چنین وعده ای به ما نداده اند و من که حق آنان را ضایع کرده ام از بین بردن آثار سوء این ظلم در اختیار من نیست ، هر چه من بگویم توبه کردم ، مادام که صاحب حق از من راضی نشده فائده ندارد ، چون خود خدای سبحان هم حقوقی برای مردم جعل کرده و حقوق مردم را محترم شمرده و تعدی به یک فرد از بندگانش به اموال و ناموس و آبرو و جانش را ظلم و عدوان خوانده و حاشا بر خدای عز و جل که به کسی اختیار تام دهد ، تا بدون هیچ جرمی آن حقوق را از بندگانش سلب کند .

و در حقیقت خودش کاری بکند که بندگانش را از آن نهی کرده و از این راه به آنان ستم روا بدارد ، همچنانکه خودش فرمود:« ان الله لا یظلم الناس شیئا!»(۴۴/یونس)

بله این مطلب یک مورد استثنا دارد و آن توبه از شرک است که نه تنها گناهان مربوط به «حقوق الله» را محو می کند ، بلکه گناهان مربوط به «حقوق الناس» را هم از بین می برد و خلاصه اثر تمامی بدیها و گناهان مربوط به فروع دین را از بین می برد ، همچنان که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود:

« الاسلام یجب ما قبله - اسلام ما قبل خود را محو نابود می سازد!»

و با همین روایت است که آیات مطلق که دلالت دارد بر آمرزش همه گناهان ، نظیر آیه ۵۳ سوره زمر تفسیر می شود اگر در آن آیه بطور مطلق فرموده:

« قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمه الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم و اسلموا له !»

روایت بالا آن را تفسیر می کند به اینکه راه آمرزش همه گناهان اسلام آوردن است .

مورد دیگری که توبه در آنجا صحیح نیست ، گناهی است که انسان آنرا در بین مردم سنت و باب کند و مردم را از راه حق منحرف سازد .

در اخبـار آمـده که وزر و گنـاه هر کس که به آن عمـل کنـد و یـا به خـاطر آن سـنت، از راه حـق منحرف و گمراه گردد ، به گردن کسی است که آن سنت را باب کرد و علت قبول نشدن توبه او این است که حقیقت توبه و رجوع به سوی خدای تعالی در امثال این موارد تحقق نمی یابـد ، برای اینکه گنه کار پدیده ای پدید آورده که عمری دراز دارد ، قهرا آثار آن نیز با بقای آن باقی خواهـد مانـد و دیگر نمی توان آن آثار را از بین برد و مانند آن مواردی نیست که گناه تنها بین گنه کار و خدای عز اسمه بوده و به دیگران تجاوز نکرده .

سابعا اینکه : توبه هر چند که محو می کند از گناهان آنچه را که محو می کند و گو اینکه خدای تعالی در این باره فرموده:

« فمن جائه موعظه من ربه فانتهی فله ما سلف و امره الی الله !» (۲۷۵/بقره)

(که بیانش در المیزان آمده است.) و هر چند که از ظاهر آیه:

« الاـ من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاولئک یبـدل الله سـیئاتهم حسـنات و کان الله غفورا رحیما! و من تاب و عمل صالحا فانه یتوب الی الله متابا !»(۷۰و ۷۱/فرقان)

و مخصوصا با در نظر گرفتن آیه دوم بر می آید که توبه خود به تنهائی و یا به ضـمیمه ایمان و عمل صالح علاوه بر اینکه گناه را محو می کند آنرا مبدل به حسنات هم می سازد .

لیکن پرهیز کردن از گناهان هیچ ربطی به گناه کردن و سپس توبه نمودن ندارد و قابل مقایسه با آن نیست ، چون خدای عز و جـل در کتـاب خود روشن کرده که اولاـ معاصـی هر چه باشـد بالاـخره و به نوعی به وسـاوس شـیطانی منتهی می شود و ثـانیا ستایش هائی که از مخلصین و معصومین از گناه و لغزشها کرده ، برابر با ستایشی که از گناهکاران توبه کار نموده نمی باشد ، در این آیات دقت بفرمائید:

« قال رب بما اغویتنی لازینن لهم فی الارض و لاغوینهم اجمعین، الا عبادک منهم المخلصـین، قال هذا صراط علی مستقیم، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان ...!»(۳۹تا۴۱/حجر) و نیز آیه:

« و لا تجد اکثرهم شاکرین- تو بیشترین آنان را شاکر نمی یابی!»(۱۷/اعراف)

که حکایت کلام دیگری از ابلیس است .

برای اینکـه مخلصـین و معصـومین علیهم السـلام آنچنـان مختص به مقـام عبـودیت تشـریفی هسـتند ، که غیر آنـان یعنی حـتی صالحان و توبه کاران هرگز به پایه آنان نمیرسند .

(۱)

دعا و خواست های انسان

دستورالعملی برای دعا کردن

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۳۸۶

« وَ إِذَا سأَلَک عِبَادِی عَنی فَإِنی قَرِیبٌ أُجِیب دَعْوَهَ الدَّاع إِذَا دَعَانِ فَلْیَستَجِیبُوا لی وَ لْیُؤْمِنُوا بی لَعَلَّهُمْ یَرْشدُونَ!»

« و چون بندگان من از تو سراغ مرا می گیرند بدانند که من نزدیکم و دعوت دعاکنندگان را اجابت می کنم البته در صورتی که مرا بخوانند پس باید که آنان نیز دعوت مرا اجابت نموده و باید به من ایمان آورند تا شاید رشد یابند!»(۱۸۶/بقره)

این آیه در افاده مضمونش بهترین اسلوب و لطیف ترین و زیباترین معنا را برای دعا دارد:

اولا : اساس گفتار را بر تکلم وحده (من چنین و چنانم!) قرار داده ، نه غیبت(خدا چنین و چنان است!) و نه سیاقی دیگر نظیر غیبت و این سیاق دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی نسبت به مضمون آیه کمال عنایت را دارد.

و ثانیا : تعبیر فرموده به « عبادی – بندگانم » و نفرمود:(ناس – مردم) و یا تعبیری دیگر نظیر آن و این نیز عنایت یاد شده را بیشتر می رساند .

و ثالثا : واسطه را انداخته ، و نفرموده:(در پاسخشان بگو چنین و چنان!» بلکه فرمود:« چون بندگانم از تو سراغ مرا می گیرند من نزدیکم!»

و رابعا : جمله:« فانی قریب – من نزدیکم!» را با حرف اِن که تاکید را می رساند مؤکد کرده و فرموده:« پس به درستی که من نزدیکم!»

و خامسا : نزدیکی را با صفت بیان کرده و فرموده:« نزدیکم!» نه با فعل« من نزدیک می شوم!» تا ثبوت و دوام نزدیکی را برساند .

و سادسا : در افاده اینکه دعا را مستجاب می کند تعبیر به مضارع آورد نه ماضی ، تا تجدد اجابت و استمرار آن را برساند .

و سابعا : وعده اجابت یعنی عبارت« اجابت می کنم دعای دعا کننده!» را مقید کرد به

قیـد:« اذا دعان – در صورتی که مرا بخوانـد!» با اینکه این قید چیزی جز خود مقید نیست ، چون مقید خواندن خدا است و قید هم همـان خوانـدن خـدا است و این دلاـلت دارد بر اینکه دعوت داعی بـدون هیـچ شـرطی و قیـدی مسـتجاب است نظیر آیه:« ادعونی استجب لکم!»(۶۰/غافر)

این هفت نکته همه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان به استجابت دعا اهتمام و عنایت دارد .

از طرفی در این آیه با همه اختصارش هفت مرتبه ضـمیر متکلم« من» تکرار شده و آیه ای به چنین اسـلوب در قرآن منحصـر به همین آیه است .

و کلمه« دعا » و « دعوت» به معنای این است که دعا کننـده نظر دعا شـده را به سوی خود جلب کند و کلمه « سؤال » به معنای جلب فائـده و یـا زیـادتر کردن آن از نـاحیه مسؤول است ، تـا بعـد از توجیه نظر او حاجتش برآورده شود ، پس سؤال به منزله نتیجه و هـدف است برای دعـا (مثل اینکه از دور یا نزدیک شخصـی را که دارد می رود صـدا می زنی و می خوانی ، تا روی خود را برگردانـد ، آن وقت چیزی از او می پرسـی تـا به این وسـیله حـاجتت برآورده شود!) پس این معنـا که برای سؤال شـد جامع همه موارد سؤال هست ، سؤال علمی برای رفع جهل و سؤال به منظور حساب و سؤال به معنای زیادتر کردن خیر مسؤول به طرف خود و سؤالهای دیگر .

مطلب دیگر اینکه ، کلمه « عبودیت» همـانطور که در سـابق هم گفـتیم به معنـای مملوکیت است ، البته نه هر مملوکیت ، بلکه مملوکیت انسـان(پس گوسـفند را عبـد صـاحبش نمی خواننـد،) و عبـد عبـارت است از انسـان و یـا هر صاحب عقل و شـعور دیگری که ملک دیگری باشد ، در نتیجه عبد وقتی به خدا نسبت داده می شود نظیر ملک منسوب به او است .

و ملـک خـدای تعـالی با ملک دیگران فرق دارد ، فرقی که بین واقعیت و ادعا و بین حقیقت و مجاز است ، برای اینکه خـدای تعالی که مالک بنـدگان خویش است ، ملکش هم طلق است و هم محیط به همه نواحی و جوانب بنده است ، بندگان او نه در ذات خود مسـتقل از اویند و نه در توابع ذاتشان ، از صفات و افعال و هر چیز دیگری که منسوب به ایشان است ، از قبیل همسر و اولاد و مال و جاه و غیره و جان کلام آنکه آنچه را که ملک یک بنده می دانیم چون می بینیم به نحوی از انحا نسبتی به آن بنده دارد ، حال چه اینکه این نسـبت حقیقی و به طبع باشد ، مثل نسـبتی که میان او و جان و بدن و گوش و چشم او و عمل و آثار او هست و یا نسـبت وضـعی و اعتباری باشد مانند نسـبتی که میان او و همسر و مال و جاه و حقوق او هست ، این ملک را به اذن خدا مالک

شده و این نسبت ها به وسیله خدا میان او و مایملکش برقرار گشته ، حال مایملکش هر چه باشد خدای عز اسمه به او تملیک کرده ، او است که جان بندگان و جسم آنان را به آنان نسبت داده و به بنده اش فرمود : جان تو و جسم تو و گوش تو و امثال آن ، و اگر این نسبت را برقرار نمی کرد اصلا بنده ای موجود نمی شد ، همچنانکه فرمود:

« قل هو الذی أنشأکم و جعل لکم السمع و الأبصار و الأفئده!»(۷/مومنون) و نیز فرموده:« و خلق کل شی ء فقدره تقدیرا !» (۲/فرقان)

پس خدای سبحان میان هر چیزی و خود آن چیز حائل است و میان آن و تمامی مقارنات آن از فرزند و همسر و دوست و مال و جاه و حق او حائل است ، پس خدای تعالی از هر چیزی که فرض شود به مخلوق خود نزدیک تر است ، پس او قریب علی الاطلاق است ، همچنانکه خودش فرموده :

« و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون!»(۸۵/واقعه)و نیز فرموده:

« و نحن اقرب الیه من حبل الورید!» (۱۶/ق)و نیز فرموده:

« ان الله یحول بین المرء و قلبه!»(۲۴/انفال)

و مراد از قلب همان جان آدمی و نفس مدرکه او است .

و سخن کوتاه آنکه مالک بودن خدای سبحان نسبت به بندگانش به مالکیت حقیقی و بنده بودن بندگان برای او باعث شده که او بطور علی الاطلاق قریب و نزدیک به ایشان باشد ، نزدیک تر از هر چیزی که با او مقایسه شود و نیز این مالکیت باعث شده که هر تصرفی و به هر نحو که بخواهد در بندگانش بکند جایز باشد بدون اینکه دافعی و مانعی جلو تصرفاتش را بگیرد و این جواز تصرف حکم می کند به اینکه خدای سبحان هر دعای دعا کننده را اجابت کند هر چه می خواهد باشد و با اعطا و تصرف خود حاجتش را برآورد چون مالکیت او عام و سلطنت و احاطه اش بر جمیع تقادیر و بدون هیچ قید و اندازه است .

نه آنطور که یهود می پندارد و می گوید : خدا وقتی موجودات را آفرید و در آنها تقدیر و اندازه گیری کرد ، کارش تمام شد و زمام تصرفات جدید از دستش بیرون شد ، آنچه از ازل قضایش را رانده صورت می گیرد و حتی خودش هم نمی تواند جلو قضای رانده شده خود را بگیرد ، پس دیگر نسخ و بداء و استجابت دعا مفهومی ندارد ، چون کار از ناحیه او تمام شده و از دستش در رفته .

و نه آنطور که جماعتی از این امت پنداشته اند ، که خدا هیچ دخل و تصرفی در اعمال بندگان خود ندارد ، اینان(قدریه) هستند که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم لقب (مجوس این امت) به ایشان داده و شیعه و سنی روایت کرده اند که فرموده:« القدریه مجوس هذه الامه - قدریه مجوس این امتند!»

بلکه ملک خـدای تعالی حتی بعـد از راندن قضا و قدر در عالم و حتی در اعمال بندگان همچنان به اطلاقش باقی است و هیچ موجودی مالک هیـچ چیزی نیست مگر به تملیک و اذن او ، آنچه او بخواهد و تملیک کند و اجازه وقوعش را بدهد واقع می شود و آنچه او نخواهد و تملیک نکند و اجازه وقوعش را ندهد واقع نمی شود ، هر چند که(همه عالم) برای وقوع آن دست به دست هم بدهند ، همچنانکه خودش فرموده:« یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله ، و الله هو الغنی!» (۱۵/فاطر)

پس روشن شد اینکه فرموده:« و اذا سئلک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوه الداع اذا دعان!» (۱۸۶/بقره)همانطور که متعرض حکم مساله اجابت دعا است متعرض بیان علل آن نیز هست و می فهمانـد علت نزدیک بودن خـدا به بنـدگان همین است که دعا کننـدگان بنـده اویند و علت اجابت بی قید و شـرط دعای ایشان همان نزدیکی خدا به ایشان است و بی قید و شـرط بودن اجابت دعا ، مسـتلزم بی قیـد و شـرط بودن دعا است ، پس تمامی دعاهائی که خدا برای اجابت آن خوانده می شود مسـتجاب است .

البته در اینجا نکته ای است که نبایـد از نظر دور داشت و آن اینکه خـدای تعالی وعـده اجیب دعوه الداع خود را مقید کرده به قیـد« اذا دعـان ...!» و چون این قیـد چیزی زائـد بر مقیـد نیست ، می فهمانـد که دعـا بایـد حقیقتـا دعا باشـد ، نه اینکه مجازا و صورت آن را آوردن ، آری وقتی می گوئیم:(به سـخن ناصـح گوش بـده وقـتی تو را نصـیحت می کنـد!) و یـا (عـالم را در صورتی که عـالم باشـد احترام کن!) منظورمان این است که آن نصـیحتی را بایـد گوش داد که متصف به حقیقت خیرخواهی باشد و آن عالمی را باید احترام کرد که حقیقتا عالم باشد یعنی به علم خود عمل کند.

جمله:« اذا دعان!» نیز همین را می فهمانـد ، که وعـده اجابت هر چنـد مطلق و بی قیـد و شـرط است ، اما این شـرط را دارد که داعی حقیقتـا دعـا کنـد و علم غریزی و فطریش منشـا خواسـته اش باشـد و خلاـصه قلبش بـا زبـانش موافق باشـد ، چون دعای حقیقی آن دعائی است که قبل از زبان سـر ، زبان قلب و فطرت که دروغ در کارش نیست آن را بخواهد نه تنها زبان سـر ، که به هر طرف می چرخد ، به دروغ و راست و شوخی و جدی و حقیقت و مجاز .

بهمین جهت است که می بینیـد خـدای تعـالی تمـامی حوائج انسـانی را هر چنـد که زبان درخواست آن را نکرده باشـد سؤال نامیده ، و فرموده:

« و اتیکم من کل ما سالتموه و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم کفار!»(۳۴/ابراهیم)

که به حکم این آیه انسانها در نعمتهائی هم که نه تنها به زبان سـر درخواسـتش را نکرده اند ، بلکه از شـمردنش هم عاجزند ، داعی و سائلند ، چیزی که هست به زبان

فطرت و پیشین خود دعا و سؤال می کنند ، چون ذات خود را محتاج و مستحق می یابند و نیز فرموده:

« یسئله من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شان!»(۲۹/رحمن)

و دلالت این آیه بر آنچه گفتم ظاهرتر و واضح تر است .

پس سؤال فطری از خدای سبحان هرگز از اجابت تخلف ندارد ، در نتیجه دعائی که مستجاب نمی شود و به هدف اجابت نمی رسد ، یکی از دو چیز را فاقد است و آن دو چیز همان است که در جمله:« دعوه الداع اذا دعان!» به آن اشاره شده است.

اول این است که دعا دعای واقعی نیست و امر بر دعا کننده مشتبه شده ، مثل کسی که اطلاع ندارد خواسته اش نشدنی است و از روی جهل همان را درخواست می کند ، یا کسی که حقیقت امر را نمی داند و اگر بداند هرگز آنچه را می خواست درخواست نمی کرد ، مثلا۔ اگر می دانست که فلان مریض مردنی است و درخواست شفای او درخواست مرده زنده شدن است هرگز درخواست شفا نمی کند و اگر مانند انبیا این امکان را در دعای خود احساس کند ، البته دعا می کند و مرده زنده می شود ، ولی یک شخص عادی که دعا می کند از استجابت مایوس است و یا اگر می دانست که بهبودی فرزندش چه خطرهائی برای او در پی دارد دعا نمی کرد ، حالا هم که از جهل به حقیقت حال دعا کرده مستجاب نمی شود .

دوم این است که دعا ، دعای واقعی هست ، لیکن در دعا خدا را نمی خواند ، به این معنا که به زبان از خدا مسئلت می کند ، ولی در دل همه امیدش به اسباب عادی یا امور وهمی است ، اموری که توهم کرده در زندگی او مؤثرند .

پس در چنین دعائی شرط دوم « اذا دعان – در صورتی که مرا بخواند!» وجود ندارد ، چون دعای خالص برای خدای سبحان نیست و در حقیقت خدا را نخوانده چون آن خدائی دعا را مستجاب می کند که شریک ندارد و خدائی که کارها را با شرکت اسباب و اوهام انجام می دهد ، او خدای پاسخگوی دعا نیست ، پس این دو طایفه از دعا کنندگان و صاحبان سؤال دعاشان مستجاب نیست ، زیرا دعایشان دعا نیست و یا از خدا مسئلت ندارند چون خالص نیستند .

این بود خلاصه گفتار ما در دعا و آنچه که از آیه مورد بحث استفاده کردیم و با این بیان معانی سایر آیاتی هم که در باب دعا هست روشن می گردد مثل آیه:

« قل ما یعبؤا بکم ربی لولا دعاؤکم!» (۷۷/فرقان)و آیه:

« قل ارایتم ان اتیکم عذاب الله او اتتکم الساعه ا غیرالله تدعون ان کنتم صادقین بل ایاه تدعون فیکشف ما تدعون الیه ان شاء و تنسون ما کنتم تشرکون!» (۴۰و۴۱/انعام)و آیه

شریفه:

« قل من ینجیکم فی ظلمات البر و البحر تـدعونه تضـرعا و خفیه لئن انجینا من هذه لنکونن من الشاکرین! قل الله ینجیکم منها و من کل کرب ثم انتم تشرکون!»(۶۳و۶۴/انعام)

پس همه این آیـات دلالـت دارد بر اینکه انسـان دعـائی غریزی و درخواستی فطری دارد ، که به زبـان فطرتش از پروردگارش حـاجت می خواهـد ، چیزی که هست در هنگـامی که غرق نعمت و رفـاه است ، دلش به اسـباب وابسـته است و آن اسـباب را شریک پروردگارش می گیرد و امر بر او مشـتبه شده ، خیال می کند که از پروردگارش چیزی نمی خواهد و دعائی نمی کند ، با اینکه از غیر خـدا چیزی نمی خواهـد ، چون هر چه باشـد بالاخره انسانی دارای فطرت است و خلقت و فطرت خدا در افراد اختلاف و دگرگونی نمی پذیرد .

به شـهادت اینکه وقـتی این سـبب هـا از کـار می افتـد و گرفتاریهـا روی می آورد و اسـباب در رفـع آنهـا از اثر افتـاده شـرک موهومش و شـفیعان خیالیش همه به کناری می رونـد ، آن وقت می فهمـد که جز خدا کسـی بر آورنده حاجتش و جوابگوی درخواسـتش نیست ، لذا مجددا به توحید فطریش بر می گردد و همه اسباب را از یاد می برد و روی دل سوی خدای کریم می کنـد و خـدا هم گرفتـاریش را برطرف سـاخته ، حـاجتش را بر می آورد و در سایه آسایشـش می پرورانـد ، تا آنکه رفته رفته خاطرش آسوده و شکمش سیر شود ، دوباره بهمان وضعی که داشت یعنی سبب پرستی و فراموش نمودن خدا برگردد .

و نیز مانند آیه شریفه:

« و قال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین!»(۶۰/غافر)

چونکه این آیه شـریفه ، هم دعوت به دعا می کنـد و هم وعـده اجابت می دهـد و هم علاوه بر این دعا را عبادت می خواند و نمی فرمایـد کسانی که از دعا به درگاه من اسـتکبار می کننـد ، بلکه به جای آن می فرمایـد کسانی که از عبادت من اسـتکبار می کنند.

و با این بیان خود تمامی عبادتها را دعا می خواند ، برای اینکه اگر منظور از عبادت ، تنها دعا ، که یکی از اقسام عبادت اسـت باشد ترک دعا ، اسـتحقاق آتش نمی آورد بلکه منظور ترک مطلق عبادت است که استحقاق آتش می آورد ، پس معلوم می شود مطلق عبادت ها دعایند(دقت بفرمائید!)

با این بیان معنای آیات دیگر هم که مربوط به این باب است روشن می شود ، مانند آیه شریفه:

« فادعوا الله مخلصین له الدین!»(۱۴/غافر) و آیه:

« و ادعوه خوفا و طمعا ان رحمه الله قریب من المحسنین!» (۵۶/اعراف)و آیه شریفه:

« و يدعوننا رغبا و رهبا و كانوا لنا خاشعين!»(۹۰/انبيا) و آيه شريفه:

« ادعوا ربكم تضرعا و خفيه انه لا يحب المعتدين!» و آيه شريفه:

« اذ نادى ربه نداء خفيا ... و لم اكن بدعائك رب شقيا!» (۴/مريم)و آيه شريفه:

« و يستجيب الذين آمنوا و عملوا الصالحات و يزيدهم من فضله!» (۲۶/شورى)

و آياتى ديگر كه مناسب باب دعا است و اين آيات اركان اصلى دعا و آداب دعا كننده را كه عمده اش اخلاص در دعا و مطابقت قلب و زبان و بريدگى از اسباب ظاهرى و توسل به خداى تعالى است ، بيان مى كند و آداب ديگرى را هم روايات به آن ملحق كرده ، از قبيل خوف و طمع ، رغبت و رهبت، خشوع و تضرع، اصرار ، ذكر ، عمل صالح ، ايمان ، ادب حضور و امثال آن .

« فليستجيبوا لى و ليؤمنوا بى ...!»(۱۸۶/بقره)

حال كه معلوم شد خدا به بندگانش نزديک است و هيچ چيزى ميان او و دعاى بندگانش حائل نيست و معلوم شد كه او نسبت به بندگان خود و به درخواست هايشان عنايت دارد و همين خداى مهربان بندگان را دعوت به دعا مى كند و خلاصه حال كه معلوم شد خدا داراى چنين صفتى است ، پس بندگان معطل چه هستند ، او را در اين دعوتش اجابت كنند و به سويش رو آورند و ايمان بياورند كه خدائى است داراى چنين صفت و يقين كنند به اينكه او نزديک است و دعايشان را اجابت مى كند ، تا در نتيجه شايد در دعا كردن به درگاه او موفق گردند .

(۱)

رواياتى درباره اهميت دعا و تحليل آنها

شيعه و سنى روايت كرده اند كه رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلّم فرمود : دعا سلاح مؤمن است .

در كتاب عده الداعى است كه در حديث قدسى آمده : اى موسى از من آنچه احتياج دارى درخواست كن ، حتى علوفه گوسفندت و نمک خميرت را از من بخواه .

در كتاب مكارم از آن جناب روايت كرده كه فرمود : دعا از خواندن قرآن بهتر است ، براى اينكه خود خداى عزوجل مى فرمايد:

« قل ما يعبؤا بكم ربى لو لا دعاؤكم - بگو اگر دعاى شما نباشد پروردگار من هيچ اعتنائى به شما نخواهد كرد!» (۷۷/فرقان)

این مضمون از امام باقر و صادق علیهماالسلام نیز نقل شده است.

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۴۱

در کتاب عده الداعی در روایت محمد بن عجلان ، از محمد بن عبید الله بن علی بن الحسین : از پسر عمویش امام صادق ، از پدران بزرگوارش از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت آورده که فرمود: زمانی خدای تعالی به بعضی از انبیاءش وحی فرستاد ، که به عزت و جلالم سوگند که آرزوی هر آرزومندی را که به غیر من امید ببندد مبدل به نومیدی می کنم و جامه ذلت در میان مردم بر تنش می پوشانم و از گشایش و فضل خودم دور می کنم ، آیا بنده ، بنده من باشد و در شدائدش به غیر من امید ببندد با اینکه شدائد همه بدست من است و آیا به غیر من امیدوار شود ، با اینکه غنی بالذات و جواد علی الاطلاق منم و کلید همه درهای بسته به دست من است و در خانه من به روی هر کس که بخواهد مرا بخواند باز است... تا آخر حدیث.

و نیز در عده الداعی از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت آورده که فرمود : خدای تعالی فرموده هیچ مخلوقی دست به دامن مخلوق دیگر نمی شود ، مگر آنکه من رشته اسباب آسمانها و اسباب زمین را علیه او قطع می کنم ، دیگر اگر از من چیزی بخواهد عطایش نمی کنم و اگر به درگاهم دعا کند دعایش را مستجاب نمی سازم و هیچ مخلوقی دست به دامن خود من نمی شود و چشم امید از مخلوق من نمی پوشد مگر آنکه آسمانها و زمین را ضامن رزقش می کنم ، آن وقت اگر دعا کند اجابت می کنم و اگر حاجت بخواهد بر می آورم و اگر طلب آمرزش کند او را می آمرزم!

مؤلف: آنچه این دو حدیث افاده می کنند این است که دعا باید خالص باشد ، نه اینکه سببیت اسباب وجودی عالم را که آنها را میان هر موجودی و حوائجش واسطه قرار داده ابطال کنند ، چون هر انسانی می داند که چنین اسبابی وجود دارند اما سببیت آنها را خدا به آنها داده ، نه اینکه خود آنها علت تامه ای باشند ، که مستقل از خدای سبحان فیض را به معلول های خود برساند .

توضیح اینکه انسان با فطرت خود این معنا را درک می کند که برای حاجتش برآرنده ای است ، که فعلش از او تخلف نمی کند و نیز درک می کند آنچه از سبب های ظاهری که وی دست به دامن آنها می زند سبب تام نیستند و فعل و اثرشان از آنها تخلف می کند ، که آن شاعر می گوید:« ناگهان سرکنگبین صفرا فزود!»

پس انسان این شعور و درک را دارد که آن مبدئی که سرنخ تمامی امور آنجا است و رکنی که در تحقق و وجود هر حاجت از حوائجش بدان اعتماد و دلگرمی دارد ، غیر این اسباب ظاهری است و لازمه این درک آن است که اعتماد کامل و رکون تام به این اسباب نداشته باشد ، بطوریکه بکلی از آن سبب تام و حقیقی غافل بماند و هر چیزی را مستند به سبب های ظاهریش بپندارد .

آری انسان با کمترین دقت و توجه ملتفت به این نکته می شود ، حال اگر سؤالی کند و حاجتی بطلبد و حاجتش هم برآورده گردد ، از این برآورده شدن کشف می کند سؤالش سؤال از پروردگارش بوده و حاجتی که داشته و از راه شعور باطنی خود آن را تشخیص داده از طریق اسباب ظاهری به درگاه پروردگارش رسیده و از آنجا به وی افاضه شده است و اگر همین حاجت را از سببی از اسباب ظاهری بخواهد ، از کسی خواسته که شعور فطری و باطنیش حکم می کند به اینکه آن سبب ، برآرنده حاجتش نیست ، بلکه خیال می کرده که آن سبب برآرنده حاجتش می باشد ، و قوه خیالیش به عللی غیر از شعور باطنی به حاجت ، آن سبب را در نظرش برآرنده حاجت تصویر کرده و این در همان مواردی است که باطن آدمی مخالف با ظاهر او است .

مثالی که می توانیم در اینجا بیاوریم این است که ، بسیار می شود انسان چیزی را دوست دارد و به آن اهتمام می ورزد ، تا آنکه آن را به دست می آورد و می بیند که همین محبوبش مزاحم و مضر به منافعی است که برای او مهم تر و محبوبتر است ، ناگزیر از آن دست بر می دارد و محبوب تر را می گیرد و بسیار می شود که از چیزی نفرت دارد و به خاطر حفظ منافعش از آن می گریزد ، ولی تصادفا به همان چیز بر می خورد و می بیند بر خلاف آنچه می پنداشت از منافعی که به خاطر آن از این می گریخت سودمندتر و بهتر است .

کودک مریض از نوشیدن دوای تلخ می گریزد و در عین اینکه طالب بهبودی خویش است ، از خوردن دوا گریه می کند ، این انسان با شعور باطنی و فطریش صحت و سلامتی را می خواهد و به زبان فطرت درخواست آن را دارد ، هر چند که به زبان سر و با عملش خلاف آن را درخواست می کند .

پس معلوم می شود انسان در زندگیش دو نظام دارد ، یک نظام به حسب فهم فطری و شعور باطنی و نظامی دیگر به حسب تخیل ، نظام فطریش از خطا محفوظ است و در مسیرش دچار اشتباه نمی شود و اما نظام تخیلیش بسیار دستخوش خبط و اشتباه می شود ، چه بسا می شود که آدمی به حسب صورت خیالیش چیزی را درخواست می کند و جدا می طلبد و نمی داند که با همین سؤال و طلبش درست چیز دیگری مخالف آن می خواهد پس باید حدیث را به همین معنا توجیه کرد و این همان معنائی است که از کلام علی علیه السلام که فرمود:« عطیه و بخشش به قدر نیت است!» به چشم می خورد.

و در عده الداعی از رسولخدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت آورده که فرمود : در حالی دعا کنید که یقین به اجابتش داشته باشید .

و در حدیث قدسی آمده: خدای تعالی فرمود: من همان جایم که ظن بنده ام به

من آنجا است ، پس بنده من نباید به غیر از خیر از من انتظاری داشته باشد ، بلکه باید نسبت به من حسن ظن داشته باشد!

مؤلف : علتش این است که دعا در حال نومیدی و تردد کشف می کند از اینکه صاحبش در حقیقت درخواستی ندارد و نیز روایت شده که هرگز چیز نشدنی را از خدا نخواهید .

و باز در کتاب عده الداعی از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت آورده که فرمود : در حوائج خود به درگاه خدا فزع کنید و در ناملایمات خود به او پناهنده شوید و به درگاهش تضرع نموده او را بخوانید ، که دعا مغز عبادت است و هیچ مؤمن نیست که خدا را بخواند مگر آنکه دعایش را مستجاب می کند آنهم یا به فوریت ، که در نتیجه ثمره اش در دنیا عاید او می شود و یا با مدت که در نتیجه ثمره اش در آخرت عایدش می شود و یا حداقل ثمره آن را به مقدار دعایش کفاره گناهانش قرار می دهد ، البته همه اینها در صورتی است که از خدا گناه نخواهد .

و در نهج البلاغه در یکی از وصایای امیر المؤمنین به فرزندش حسین علیه السلام آمده : سپس خدای تعالی کلید همه خزینه های غیبش را در دست خود تو قرار داد و آن این است که به تو اجازه داد از او مسئلت کنی ، با این کلید که همان دعا است هر دری از درهای نعمتهای او را بخواهی می توانی بگشائی و باران رحمت او را به سوی خود بارانی ، پس هرگز دیر شدن اجابت خدا تو را نومید نسازد ، که عطیه به قدر نیت است و چه بسا اجابت دعایت بدین جهت تاخیر می افتد که اجرش برایت بیشتر باشد ، که بزرگترین عطا همان آرزو و انتظار اجابت داشتن است و چه بسا چیزی از خدا بخواهی و خدا آن را بتو ندهد ، بلکه بهتر از آن را بدهد ، حال یا در دنیا و یا در آخرت و یا بدین جهت مستجاب نکند که خواسته است بلائی را از تو بگرداند ، چون آنچه خواسته ای بلای جان تو است ، زیرا بسیار می شود که از خدا چیزی بخواهی که مایه نابودی دین تو است، اگر آن حاجتت را برآورند ، دینت را از دست می دهی ، پس بر تو باد که همیشه از خدا چیزی بخواهی که جمال و زیبائیش برایت بماند و وزر و وبالش از بین برود ، نه مال ، که نه تنها برای تو نمی ماند ، بلکه تو هم برای آن نمی مانی .

مؤلف: اینکه فرمود:« عطیه به مقدار نیت است!» منظورش این بوده که استجابت همواره مطابق دعا است ، پس آنچه سائل بر حسب عقیده قلبیش و حقیقت ضمیرش از خدا می خواهد ، خدا به او می دهد ، نه آنچه که گفتارش و لقلقه زبانش اظهار می دارد ، چون بسیار می شود که لفظ آنطور که باید مطابق با معنای مطلوب نیست ، که بیانش گذشت ، بنابر این جمله مورد بحث بهترین و جامع ترین کلمه است برای بیان

ارتباط میان درخواست و اجابت .

و چگونه جامع ترین کلمه نباشد ؟ با اینکه در کوتاه ترین عبارت موارد بسیاری از دعاهائی را که مستجاب نمی شود بیان کرده ، که چرا نمی شود ؟ مانند موردی که اجابت طول می کشد ، و موردی که خیر دنیائی مسؤول با خیر مهمتر دنیائی و یا آخرتی تبدیل می شود و مواردی که خواسته دعا کننده به صورت دیگری غیر صورتی که خواسته مستجاب می شود که سازگارتر به حال سائل است ، چون بسیار می شود سائل نعمتی گوارا درخواست می کند ، که اگر فورا به او داده شود گوارا نمی شود ، لذا اجابتش تاخیر می افتد تا سائل تشنه تر شود و نعمت نامبرده گواراتر گردد ، چون خودش در سؤال خود قید گوارا را ذکر کرده بود ، پس در حقیقت خودش خواسته که اجابتش تاخیر افتد و همچنین مؤمن که به امر دین خود اهتمام دارد ، اگر حاجتی را درخواست کند که برآورده شدن آن باعث هلاکت دین او می شود و او خودش اطلاع ندارد و خیال می کند برآورده شدن آن حاجت سعادت او را تامین می کند ، در حالی که سعادت او در آخرت او است ، پس در حقیقت درخواست او درخواست سعادت در آخرتش است نه دنیا و بهمین جهت دعایش در آخرت مستجاب می شود نه در دنیا .

باز در عده الداعی از امام باقرعلیه السلام روایت کرده که فرمود: هیچ بنده ای دست خود به سوی خدای عزوجل نمی گشاید مگر آنکه خدا از رد آن بدون اینکه حاجتش داده باشد شرم می کند ، بالاخره چیزی از فضل و رحمت خود که بخواهد در آن می گذارد ، بنا بر این هر وقت دعا می کنید دست خود را برنگردانید مگر بعد از آنکه آن را به سر و صورت خود بکشید و در خبری دیگر آمده : که به صورت و سینه خود بکشید.

مؤلف : در الدر المنثور هم قریب به این معنا از عده ای از صحابه چون سلمان ، جابر، عبد الله بن عمر، انس بن مالک و ابن ابی مغیث، از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم مطالبی در ضمن هشت روایت آورده و در همه آنها جمله:« دست بلند کردن» آمده است، پس دیگر معنا ندارد بعضی این معنا را انکار نموده ، بگویند(دست بلند کردن به معنای آن است که خدا جسم است ، و در آسمان قرار دارد و خدا بزرگتر از این است که جسم باشد.) این سخنی است فاسد ، برای اینکه حقیقت تمامی عبادتهای بدنی نشان دادن حالت قلبی و صورت بخشیدن توجه درونی و اظهار حقایق متعالی از ماده است در قالب تجسم ، که این وضع در نماز و روزه و حج و عبادات دیگر با اجزاء و شرایط آنها به خوبی روشن است و اگر این معنا نبود اصلا عبادت بدنی تحقق نمی یافت، و یکی از آن عبادتها دعا است و آن عبارت است از مجسم ساختن توجه قلبی و درخواست باطنی به

صورت درخواست ظاهری که ما افراد بشر در بین خود داریم و خلاصه در برابر پروردگارمان آن حالتی را می گیریم ، که یک انسان فقیر که خود را پست احساس می کند در برابر توانگری که خود را عزیز و عالی پنداشته ، بخود می گیرد ، دست خود را در مقابل او دراز نموده ، گردن خود را کج می کند و با حالت ذلت و تضرع حاجت خود را سؤال می کند.

و اتفاقا در روایتی که شیخ در مجالس خود با ذکر سند از محمد بن علی بن الحسین و برادرش زید از پدر آن دو از جدشان حسین بن علی علیهماالسلام روایت کرده، آمده که : رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم وقتی به دعا مشغول می شد دست خود را بلند می کرد و مناجات و دعا می نمود ، به حالتی که یک فقیر گرسنه در گدائی به خود می گیرد و همین معنا را عده الداعی بدون ذکر سند نقل کرده است .

و در بحار از علی علیه السلام روایت کرده که مردی را شنید می گفت : بار الها پناه می برم به تو از فتنه ، امام فرمود : معنای این دعای تو این است که خدایا پناه می برم به تو از مال و اولادم ، چون خدای تعالی فرموده:« انما اموالکم و اولادکم فتنه!»(۲۸/انفال) پس اگر می خواهی به خدا پناه ببری باید بگوئی : خدایا پناه می برم به تو از فتنه های گمراه کننده .

مؤلف : و این هم باب دیگری است در تشخیص معنای لفظ ، که نظائری هم در روایات دارد و در روایات آمده که حق در معنای هر لفظی همان معنائی است که در کلام خدای تعالی آمده و باز از این باب است آن روایاتی که در معنای جزء و کثیر و امثال آن رسیده .

و در عده الداعی از امام صادق علیه السلام روایت کرده ، که فرموده : خدای تعالی دعای قلبی فراموش کار را مستجاب نمی کند(یعنی کسی که بی فکر و بی توجه قلبی دعا می کند.)

و نیز در عده الداعی از علی علیه السلام روایت کرده که فرمود : خدا دعای قلب بازیگر را قبول نمی کند .

مؤلف : و در این معنا روایات دیگری نیز هست و سرش این است که در اینگونه موارد حقیقت دعا و مسئلت تحقق نمی یابد .

و در کتاب دعوات تالیف راوندی آمده : که خدای تعالی در تورات به بنده خود خطاب کرده می فرماید : تو هر وقت بنده ای از بندگان مرا نفرین کنی که به خاطر ظلمی که به تو کرده ، نابودش کنم ، در همان وقت کسی هم هست که تو را نفرین می کند به خاطر ظلمی که تو به او کرده ای ، اگر می خواهی هم نفرین تو را مستجاب می کنم و هم

نفرین او را و اگر بخواهی استجابت نفرین هردوتان را تا روز قیامت تاخیر می اندازم .

مؤلف : سر این معنا روشن است ، برای اینکه وقتی کسی چیزی را به نفع خود مسئلت می نماید لابد به آن راضی هم هست و وقتی به آن راضی و خشنود باشد باید به هر چه که از هر جهت مثل آن است نیز راضی باشد ، وقتی علیه ستمگر خودش نفرین می کند و انتقام را می خواهد به خاطر اینکه ظلم کرده ، باید بطور کلی از انتقام گرفتن از ستمگر راضی باشد و آن را دوست بدارد ، پس اگر خودش هم ستمگر باشد نفرین علیه ستمگرش نفرین علیه خودش هم هست ، چون گفتیم او با نفرین کردنش می فهماند که انتقام از ستمگر را دوست می دارد ، حال اگر این انتقام را نسبت به خودش هم دوست بدارد ، که هرگز دوست نمی دارد ، به بلائی گرفتار می شود که آن را برای غیر خودش درخواست کرده بود و اگر دوست ندارد در حقیقت نفرینی و دعائی از او سر نزده ، بلکه فقط گفتاری زبانی بوده و خدای تعالی در این باره فرموده:« و یدع الانسان بالشر دعائه بالخیر و کان الانسان عجولا!» (۱۱/اسرا)

و در عده الداعی روایت کرده که رسولخدا به ابی ذر فرمود : ای ابا ذر می خواهی کلماتی به تو بیاموزم که خدای عزوجل به وسیله آنها به تو سود رساند ؟ ابوذر می گوید گفتم : بله یا رسول الله! فرمود : خدا را پاس دار ، تا خدا پاست بدارد ، خدا را در نظر بگیر ، تا همه جا او را پیش رویت ببینی ، در حال رفاه و خوشی به یاد او باش ، تا در حال شدت بیادت باشد و هر وقت خواستی درخواستی کنی از خدا بکن و چون خواستی بی نیاز باشی این بی نیازی را از راه اعتماد به خدا کسب کن ، پس بدان که قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد جریان یافته و همه را نوشته و اگر تمامی خلائق جمع شوند تا خیری به تو برسانند که خدا برایت ننوشته ، نخواهند توانست .

مؤلف : اینکه فرمود : (در حال رفاه و خوشی به یاد او باش ، تا در حال شدت بیادت باشد!) معنایش این است که در حال خوشی دعا کن و خدا را فراموش مکن ، تا در حال شدت همان دعایت را مستجاب کند و فراموشت نکند ، چون کسی که پروردگار خود را در حال خوشی فراموش کند ، بطور قطع چنین پنداشته که اسباب ظاهری در فراهم ساختن رفاه او مستقل از خدایند ، آن وقت صاحب چنین پنداری ، وقتی در حال شدت پروردگار خود را می خواند معنای این خواندنش این است که خدای تعالی تنها در حال شدت رب و مدبر او است و حال آنکه خدای تعالی اینطور نیست ، بلکه در هر حال چه شدت و چه رخا ربوبیت دارد ، در نتیجه صاحب این پندار نه در حال رفاه خدای عالم و آفریدگار خود را خوانده و نه در حال شدت ، بلکه دیگری را خوانده .

و این معنا در بعضی روایات به زبانی دیگر آمده ، مثلا در کتاب مکارم الاخلاق از

امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: کسی که از پیش دعا کرده باشد هنگام نزول بلا دعایش مستجاب می شود و بعضی گفته اند: دعا صوتی است پسندیده که در رسیدنش به آسمان چیزی جلوگیرش نیست و کسی که قبل از گرفتاری دعا نکرده باشد ، دعای در هنگام نزول بلایش مستجاب نمی شود و ملائکه می گویند این صدای کیست که تاکنون نشنیده و آن را نمی شناسیم ... تا آخر حدیث.

و این معنا از اطلاق آیه:« نسوا الله فنسیهم...!» (۶۷/توبه)استفاده می شود ، و این معنا با روایاتی که می گوید : دعا با انقطاع از خلق رد نمی شود ، منافات ندارد ، برای اینکه مطلق شدت و بلا غیر انقطاع کامل است. از مجموع دو دسته روایات چنین بر می آید ، آن کسی که در حال خوشی دعا ندارد و با خدا کاری ندارد ، در حال شدت هم انقطاع کامل برایش دست نمی دهد ، باز هم که دعا کند گوشه چشمش به اسباب ظاهری است ، نمی تواند به کلی از آنها قطع امید کند.

و اینکه فرمود : « و چون درخواستی داشتی از خدا بخواه و چون خواستی بی نیاز باشی با یاد خدا بی نیازی را به دست آر ...!» ارشاد است به اینکه وقتی می خواهی درخواستی بکنی و یا کمکی بطلبی ، این سؤال و استعانت را حقیقتا بکن و سؤال و استعانت حقیقی آن است که از خدای تعالی بشود ، چون اسباب عادی که در دسترس ما هست سببیتشان همه محدود به آن مقداری است که خدا برایشان مقدر کرده ، نه آنطور که به نظر ما می رسد و خیال می کنیم در مقابل خدا آنها هم سبب مستقل در تاثیرند ، بلکه این اسباب تنها طریقیت و وساطت در ایصال دارند و گرنه کار همه اش به دست خدای تعالی است .

بنا بر این بر بنده خدا واجب است که در حوائج خود متوجه به جانب عزت و باب کبریاء شود و هرگز به هیچ یک از اسباب ظاهری رکون و اعتماد نکند ، گو اینکه خدای تعالی چنین تقدیر کرده ، که امور جز از راه اسباب به جریان نیفتد و لیکن سبب هر چه باشد چیزی است که خدا سببش کرده .

پس کلام امام دعوت به این معنا است که بندگان خدا به اسباب اعتماد نکنند و همه اعتمادشان بر خدائی باشد که سببیت را به اسباب داده نه اینکه امام خواسته باشد مردم را به این اعتقاد هدایت کند که اسباب به کلی لغو و بی اثرند و هر وقت هر حاجتی دارند از غیر مجرای اسباب آن را طلب کنند ، چون چنین چیزی صحیح نیست و چنین توقعی بیجا است ، چطور ممکن است امام چنین چیزی فرموده باشد ، با اینکه اهل دعا در همین دعا کردنش سبب های زیادی به کار می برد ، از قبیل قلب و زبان و در راه به دست آوردن حاجت خود همه ارکان وجود خود را بکار می گیرد و همه اینها سببند .

این معنا را در انسان در نظر بگیر ، که هر چه می کند با ابزارهای بدن خود می کند ، اگر می دهد با دست می دهد و اگر می بیند با چشم می بیند و اگر می شنود با گوش می شنود ، پس همین انسان اگر از خدا از کار افتادن اسباب را بخواهد مثل کسی می ماند که از من بخواهد چیزی به او بدهم ، اما بدون دست ، و یا به او بنگرم اما بدون چشم ، و یا به سخنانش گوش دهم اما بدون گوش ، و کسی که رکون و اعتمادش تنها به اسباب باشد نه به خدا ، مثل کسی است که تمام امید و انتظارش به دست من باشد تا به سویش دراز شود ، و چیزی به او بدهد ، و یا همه اعتمادش به چشم من باشد تا به او بنگرد ، و یا همه رکونش به گوش من باشد تا سخن او بشنود ، و در عین حال به کلی از وجود من غافل باشد ، معلوم است که چنین کسی غافل و دیوانه است(چون ممکن نیست انسان عاقل دست و چشم و گوش را ببیند و به کلی از صاحب آن غافل باشد!)

از سوی دیگر باید دانست اینکه می گوئیم: امور تنها از مسیر اسباب جریان می یابد ، قدرت مطلقه و غیر متناهی خدا را مقید نمی کند و اختیار را از او سلب نمی سازد ، همانطور که دیدیم در انسان باعث سلب قدرت و اختیار نشد(در عین اینکه مجبور است هر چه می کند به وسیله اعضای بدنی خود کند ، باز هم او را موجودی مختار می دانیم،) و این بدان جهت است که تحدید مذکور در حقیقت تحدید فعل است نه فاعل ، زیرا بدون شک انسان قادر به دادن و گرفتن و دیدن و شنیدن هست ، لیکن خود این اعمال جز با دست و چشم و گوش انجام نمی شود ، پس تقید به اسباب از آن فعل است نه فاعل .

خدای واجب تعالی هم همینطور است ، او نیز قادر علی الاطلاق است ، اما فعل خصوصیتی دارد که متوقف بر وجود اسباب است ، مثلا- زید که خود فعلی از افعال خدا است ، در عین حال وقتی زید می شود و به وجود می آید (آری مادام که مشخص نشود موجود نمی شود انسانی است کلی که جایش تنها در ذهن است!)که از فلان پدر و مادر متولد شده باشد ، و در فلان زمان و مکان و در شرایطی چنین و چنان و نبودن موانعی چنین و چنان موجود شده باشد و گرنه(همانطور که در بین پرانتز گفتیم موجود نمی شود و یا اگر بشود،) زید نیست ، بلکه عمرو و یا فردی دیگر است ، پس به وجود آوردن زید مشروط به همه این علل و شرایط هست ، ولی این توقف مربوط به فعل ایجاد است ، نه به خدای فاعل ایجاد(دقت بفرمائید!)

و اینکه فرمود :« پس بدانکه قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد جریان یافته و همه را نوشته ...!» با در نظر داشتن کلمه « پس » که در ابتدای آن است ، جمله نتیجه جمله قبلی است که فرمود:« و هر وقت خواستی درخواستی کنی از خدا

بکـن ...!» و در حقیقـت از قبیـل ذکر علت است به دنبـال معلـول و می خواهـد بیـان کنـد که به چه علت گفـتیم اگر خواسـتی درخواستی کنی از خـدا بکن ، و معنـایش این است که حوادث همه از پیش نوشـته شـده و از ناحیه خـدای تعالی تقـدیر شـده است و در حقیقـت اسـباب در پیش آمـدن و نیامـدن آن حـوادث تـاثیری ندارنـد ، پس دیگر معنـا نـدارد از غیر خـدا چیزی درخواست کنی و به غیر خدا خود را بی نیاز سازی و اما خدای تعالی سلطنت و ملکش ثابت و دائم و مشیتش نافذ است « کل یـوم هو فی شـان - در هر روزی کـاری جدیـد دارد!»(۲۹/رحمن) و چـون معنـای روایت این بود امـام دنبـال جمله مورد بحث فرموده:« و اگر تمامی خلق جمع شوند ...!»

و یکی دیگر از اخبار مربوطه به دعا روایتی است که بسیاری از راویان آن را نقل کرده اند و آن این است که امام فرمود : دعا خودش هم از قدر است .

مؤلف : در این روایت به اشکالی که یهودیـان و دیگران بر مساله دعا کرده انـد پاسـخ داده شـده و اشـکال این است که (آن حاجتی که با دعا در طلبش بر می آیند یا از قلم قضا گذشـته و یا نگذشـته ، اگر گذشته که خودش به خودی خود موجود می شود و حاجت به دعا نـدارد و اگر نگذشـته هر چه هم دعا کنیم فائده ندارد ، پس در هیچ یک از دو فرض دعا فائده ندارد .) جوابی که گفتیم روایت داده این است که فرض اول که گفتیم پدید آمدن حاجت از قلم قضا گذشـته ، این گذشـتن قلم قضـا باعث نمی شود که ما از اسباب وجود آن بی نیاز باشـیم و دعا یکی از همان اسباب است که با دعا یکی از اسـباب وجود آن محقق می شود و همین است که می فرمایند:« دعا خود از قدر است!»

در این معنا روایات دیگری هم هست از آن جمله در بحار از رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسلّم روایت کرده که فرمود :« لا یرد القضاء الا الدعاء - قضا را رد نمی کند مگر دعا!»

و از امام صادق علیه السـلام روایت کرده که فرمود: « الـدعاء یرد القضاء بعـد ما ابرم ابراما - دعا قضا را بعد از آن که تا حدی حتمی شده رد می کند!»

و از امام ابی الحسن موسـی علیه السلام روایت آورده که فرمود: بر شما باد دعا کردن ، که دعا و درخواست از خدای عزوجل بلا را رد می کند هر چند که آن بلا مقدر شده قضایش رانده شده باشد و تا مرحله اجرا جز امضای آن فاصـله ای نمانده باشد ، در همین حال هم اگر از خدای تعالی درخواست شود آن بلا را به نحوی که خود می داند بر می گرداند .

و از امام صادق علیه السـلام روایت شده است که فرمود : دعا قضای مبرم و حتمی را بر می گرداند ، پس دعا بسیار کنید ، که کلید همه رحمت ها و رستگاری ها و کلید

برآمدن هر حاجت است و مردم به آنچه نزد خدا دارند نمی رسند مگر به دعا ، چون هیچ دری نیست که وقتی بسیار کوبیده شود به روی کوبنده باز نگردد!

مؤلف : در این روایت اشاره ای است به اصرار در دعا و اینکه اصرار در دعا یکی از راههای استجابت آن است ، سرش هم این است که دعا بسیار کردن ، قلب را صفا می دهد .

و از اسماعیل بن همام از ابی الحسن علیه السلام روایت کرده ، که فرمود : دعای بنده خدا در خلوت و پنهانی با اینکه یک نفر است با دعای هفتاد نفر در علانیه و آشکارا برابری می کند .

مؤلف : در این کلام اشاره به این نکته است که پوشاندن دعا و سری انجام دادن آن خلوص در طلب را بهتر حفظ می کند .

و در کتاب مکارم الاخلاق از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود : لا یزال دعا در پس پرده استجابت هست تا بر محمد و آل او صلوات فرستاده شود.

و نیز از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود: کسی که قبل از خودش چهل نفر از مؤمنین را دعا کند بعد برای خود دعا کند ، دعایش مستجاب می شود .

و نیز از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در پاسخ مردی از اصحابش که گفت: دنبال اثر دوتا از آیه های قرآن می گردم پیدایش نمی کنم یکی آیه:« ادعونی استجب لکم!»(۶۰/غافر) است که هر چه دعا می کنیم استجابتی نمی بینیم فرمود: یعنی می پنداری خدا خلف وعده می کند ؟ عرضه داشتم : نه ، فرمود : پس چی ؟ عرضه داشتم نمی دام علتش چیست ، فرمود لیکن من علتش را برایت می گویم ، کسی که خدا را در دستوراتش اطاعت کند ، آنگاه در جهتی که باید ، دعا کند دعایش اجابت می شود ، عرضه داشتم جهت دعا چیست ؟ فرمود : اینکه قبل از دعا خدا را حمد و تمجید گوئی و نعمت هائی که به تو داده برشماری و شکر بگزاری و سپس بر محمد و آل او صلوات بفرستی ، آنگاه گناهان خود را بیاد آورده از آنها طلب مغفرت کنی ، آنگاه به دعا بپردازی ، این است جهت دعا ، آنگاه پرسید : آیه دوم چیست ؟ عرضه داشتم : آیه شریفه:« و ما انفقتم من شی ء فهو یخلفه!»(۳۹/سبا) است برای اینکه من انفاق می کنم و خلفی و اثری نمی بینم ، فرمود : آیا می پنداری خدای تعالی خلف وعده می کند ؟ عرضه داشتم : نه ، فرمود : پس چی ، عرض کردم : نمی دانم ، فرمود : اگر کسی از راه حلالش کسب روزی کند و در راه حقش انفاق نماید یک درهم انفاق نمی کند مگر آنکه خدا نظیر و عوض آن را به او می دهد .

مؤلف : توجیه این حدیث و امثال آن ، که در باب آداب دعا وارد شده ، روشن

است ، برای اینکه همه می خواهند بنده را به حقیقت دعا و درخواست نزدیک سازند .

و در الـدر المنثور است که ابن عمر گفت: رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسلّم فرمود : خـدا وقتی می خواهـد دعای بنده را مستجاب کند حالت دعا به او می دهد .

و نیز ابن عمر از رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسلّم نقل کرده که فرمود: کسـی که در دعا را به رویش گشوده باشـند حتما درهای رحمت را نیز به رویش گشوده اند .

و در روایتی دیگر فرموده از شما کسی که در دعا به رویش باز شود درهای بهشت به رویش باز شده .

مؤلف : این معنا از طرق ائمه اهل بیت علیهم السـلام نیز روایت شده ، فرموده اند کسی که حالت دعایش داده باشند ، اجابتش نیز داده اند و معنای اینگونه احادیث از بیان گذشته ما روشن گردید .

و نیز در الـدر المنثور است که معاذ بن جبل از رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسلّم نقل کرده که فرمود : اگر خـدا را به حق معرفت می شناختید ، کوهها در برابر دعای شما متلاشی می شدند .

مؤلف : سرش این است که جهـل به مقام حق ، و سـلطنت ربوبیت ، و رکون و اعتماد به اسباب ، رفته رفته این باور غلط را به انسـان می دهـد ، که اسـباب هم حقیقتـا مؤثرنـد و این پنـدار را به حـدی می رسانـد که هر معلولی را مسـتند به علت معهود و اسـباب عادی بدانـد و چه بسا می شود که انسان از این پنـدار غفلت دارد و یا اصـلا چنین اعتقادی نـدارد ، لیکن این مقدار را معتقد است که این اسـباب هر یک برای خود جائی دارد ، که نمی شود سببی دیگر جای آنرا بگیرد ، مثلا ما می بینیم حرکت و سیر بـاعث نزدیکی به مقصـد می شود ، ولی بـا کمی پیشـرفت در توحیـد این اعتقـاد از ما زایل می شود و حرکت را سـبب مسـتقل نمی بینیم و می گوئیم مؤثر حقیقی خدا است ، و حرکت جنبه واسـطگی را دارد ، ولی این اعتقاد بر ایمان می ماند که درست است مؤثر حقیقی خداست ولی اینطور هم نیست که حرکت ، هیچ اثر نداشـته باشد ، بلکه واسطه مؤثری است که چیز دیگر جای آن را پر نمی کند و اگر حرکت و سیر نباشد نزدیکی به مقصد حاصل نمی شود .

و سـخن کوتاه آنکه ما معتقدیم مسـببات از اسباب خود تخلف نمی کنند ، هر چند که اسباب در حقیقت سبب واقعی نباشند و تاثیر واقعی از آن خدای مسبب الاسباب باشد و اسباب تنها جنبه وساطت داشته باشند و این اعتقاد توهمی است که علم به مقام خدای سبحان آن را نمی پذیرد ، چون با سلطنت تامه الهیه منافات دارد(علم به مقام خدای سبحان می گوید درست است که خدای تعالی چنین مقرر کرده که

مثلا در هنگام تحقق سیر و حرکت ، نزدیکی به مقصد نیز محقق شود ، و در هنگام وجود آتش حرارت نیز پیدا گردد ، ولی چنین هم نیست که تنها وقتی آتش بود حرارت هم باشد و یا وقتی آتش بود حرارت و سوزاندن هم حتمی باشد و خلاصه خدای تعالی با به کار انداختن نظام اسباب و مسببات قدرتش محدود نشده بلکه همچنان قدرتش مطلقه است ، می تواند واسطه ها را از وساطت بیندازد و اثر را بدون فلان واسطه ایجاد کند ، همچنانکه در مورد معجزات می بینیم آتش هست اما نمی سوزاند و یا خوردن نیست ولی سیری و سیرابی هست!)

و همین توهم باعث شده که خیال کنیم تخلف مسببات از اسباب عادیه محال است ، هر جا جسم هست سنگینی و سقوط نیز هست ، هر جا حرکت هست نزدیکی به مقصد نیز هست ، هر جا خوردن و نوشیدن هست سیری و سیرابی هم هست و مانند اینها ، در حالی که در بحث اعجاز گفتیم درست است که ناموس علیت و معلولیت و به عبارتی دیگر وساطت اسباب میان خدای سبحان و میان مسببات حق است و گریزی از آن نیست و اما این ناموس باعث نمی شود که ما حدوث حوادث را منحصر در صورتی بدانیم که اسبابش مهیا باشد ، بلکه بحث عقلی و نظری و همچنین کتاب و سنت در عین اینکه اصل واسطگی اسباب را اثبات می کند ، انحصار آنها را انکار می نماید ، بلکه در این بین ، امور محال که عقل تحقق آنها را محال می داند ، از محل بحث ما خارجند(چون چیزی که ممکن الوجود نیست، بلکه ممتنع الوجود است، فرض تعلق گرفتن قدرت خدا به ایجاد آن، فرض ممکن الوجود شدن آن است و ممتنع الوجود ممکن الوجود نمی شود.)

حال که این معنا روشن گردید ، می گوئیم : علم و ایمان به خدا ما را وادار می کند تا معتقد شویم به اینکه آنچه محال ذاتی نیست و عادت آن را محال نمی داند دعای در مورد آن مستجاب است ، که قسمت عمده از معجزات انبیا هم مربوط بهمین استجابت دعا است .

و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت آورده که در ذیل جمله: «فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُون !»(۱۸۶/بقره) فرموده: یعنی ایمان بیاورند که من قادر هستم آنچه می خواهند به ایشان بدهم .

و در مجمع البیان می گوید : از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود : معنای« و لیؤمنوا بی!» این است که این معنا را محقق و ثابت کنند ، که من می توانم خواسته آنان را بدهم و در معنای جمله:« لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُون!» فرموده : یعنی شاید به اعتقاد حق برسند ، و به سوی آن راه یابند .

(۱)

کمال انسانی

راه های سه گانه تهذیب اخلاق

تکرار عمل صالح و مداومت بر آن

١- الميزان ج : ٢ ص : ۴۹

باید دانست که اصلاح اخلاق و خویهای نفس و تحصیل ملکات فاضله ، در دو طرف علم و عمل و پاک کردن دل از خویهای زشت ، تنها و تنها یک راه دارد ، آنهم عبارت است از تکرار عمل صالح و مداومت بر آن ، البته عملی که مناسب با آن خوی پسندیده است ، باید آن عمل را آنقدر تکرار کند و در موارد جزئی که پیش می آید آن را انجام دهد تا رفته اثرش در نفس روی هم قرار گیرد و در صفحه دل نقش ببندد و نقشی که به این زودیها زائل نشود و یا اصلا زوال نپذیرد .

مثلا اگر انسان بخواهد خوی ناپسند ترس را از دل بیرون کند و بجایش فضیلت شجاعت را در دل جای دهد ، باید کارهای خطرناکی را که طبعا دلها را تکان میدهد مکرر انجام دهد تا ترس از دلش بیرون شود ، آنچنان که وقتی به چنین کاری اقدام می کند ، حس کند که نه تنها باکی ندارد ، بلکه از اقدام خود لذت هم می برد ، و از فرار کردن و پرهیز از آن ننگ دارد ، در این هنگام است که در هر اقدامی شجاعت در دلش نقشی ایجاد می کند و نقش های پشت سر هم در آخر بصورت ملکه شجاعت در می آید ، پس هر چند بدست آوردن ملکه علمی ، در اختیار آدمی نیست ، ولی مقدمات تحصیل آن در اختیار آدمی است و می تواند با انجام آن مقدمات ، ملکه را تحصیل کند .

حال که این معنا روشن شد ، متوجه شدی که برای تهذیب اخلاق و کسب فضائل اخلاقی، راه منحصر به تکرار عمل است، این تکرار عمل از دو طریق دست می دهد.

طریقه اول: کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید دنیوی

طریقه اول در تهذیب اخلاق در نظر داشتن فوائد دنیائی فضائل و فوائد علوم و آرائی که مردم آن را می ستایند ، مثلا می گویند : عفت نفس یعنی کنترل خواسته های شهوانی و قناعت یعنی اکتفاء به آنچه خود دارد و قطع طمع از آنچه مردم دارند دو صفت پسندیده است ، چون فوائد خوبی دارد ، آدمی را در دنیا عزت می دهد ، در چشم همگان عظیم مینماید و نزد عموم مردم محترم و موجه می سازد ، شره ، یعنی حرص در شهوت باعث پستی و فقر می شود و طمع ، ذلت نفس می آورد ، هر چند که آدمی مقام منیعی داشته باشد و علم باعث رو آوردن مردم و عزت و جاه و انس در مجالس خواص می گردد. علم چشمی است برای انسان که هر مکروهی را به آدمی نشان می دهد و با آن هر محبوبی را می بیند ، بر خلاف جهل که یک نوع کوری است . علم حافظ آدمی است ، در حالی که مال را باید آدمی حفظ کند و نیز شجاعت باعث می شود آدمی از تلون و هر دم خیالی دور گردد و مردم آدمی را در هر حال چه شکست بخورد و چه پیروز شود می ستایند ، بر خلاف ترس و تهور ، که اگر مرد متهور و مرد ترسو از دشمن شکست بخورد ، ملامت می شود و اگر هم اتفاقا دشمن را از بین ببرد ، می گویند : بختش یاری کرد و نیز عدالت را تمرین کند و خود را به این خلق پسندیده بیاراید ، از این طریق که فکر کند عدالت مایه راحتی نفس از اندوه های درونی است و یا زندگی بعد از مرگ است ، چون وقتی انسان از دنیا برود نام نیکش همچنان در دنیا می ماند و محبتش در دلها جای دارد .

این طریقه اول ، همان طریقه معهودی است که علم اخلاق قدیم ، اخلاق یونان و غیر آن بر آن اساس بنا شده و قرآن کریم اخلاق را از این طریق استعمال نکرده و زیر بنای آن را مدح و ذم مردم قرار نداده که ببینیم چه چیزهائی در نظر عامه مردم ممدوح و چه چیزهائی مذموم است ؟ چه چیزهائی را جامعه می پسندد و چه چیزهائی را نمی پسندد و قبیح می داند ؟ و اگر در آیه:

« و حیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره، لئلا یکون للناس علیکم حجه - و هر جا که بودید رو به سوی کعبه کنید تا شماتت مردم بر شما مسلط نباشد!» (۱۵۰/بقره)

مردم را به ثبات و عزم دعوت کرده و علت آنرا افکار عمومی قرار داده است و نیز اگر در آیه:

« و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم و اصبروا - با یکدیگر نزاع مکنید و گر نه ضعیف می شوید و نیرویتان هدر می رود و خویشتن داری کنید!»(۴۶/انفال)

مردم را دعوت به صبر کرده ، برای اینکه ترک صبر و ایجاد اختلاف ، باعث سستی و هدر رفتن نیرو و جری شدن دشمن می شود که همه فوائد دنیائی است .

و اگر در آیه:

« و لمن صبر و غفر ان ذلک لمن عزم الامور- و هر کس صبر کند و ببخشاید این خود مایه عزم و عظمت است!»(۴۳/شوری)

که مردم را دعوت به صبر و بخشایش کرده ، چون باعث عزم و عظمت است و بالأخره اگر در امثال آیات بالا مردم را به اخلاق فاضله دعوت کرده و علت آن را فوائد دنیائی قرار داده ، برگشت آن فوائد نیز در حقیقت به ثواب اخروی و در نتیجه خویهای مخالف آنها ، مایه عقاب آخرتی است .

طریقه دوم : کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید اخروی

طریقه دوم از تهذیب اخلاق این است که آدمی فوائد آخرتی آن را در نظر بگیرد و این طریقه ، طریقه قرآن است که ذکرش در قرآن مکرر آمده ، مانند آیه:

« ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه!- خدا از مؤمنین جانها و مالهاشان را خریددر مقابل اینکه بهشت داشته باشند!»(۱۱۱/توبه)

و آیه:

« انما یوفی الصابرون اجرهم بغیر حساب - صابران اجر خود را به تمام و کمال و بدون حساب خواهند گرفت!» (۱۰/زمر)

و آیه:

« ان الظالمین لهم عذاب الیم - بدرستی ستمکاران عذابی دردناک دارند!» (۲۲/ابراهیم)

و آیه:

« الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیاؤهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات- خداست سرپرست کسانی که ایمان دارند و همواره از ظلمت ها به سوی نورشان بیرون می آورد و کسانی که کافر شدند، سرپرست آنها طاغوتهایند که همواره از نور به سوی ظلمتشان بیرون می آورند!»(۲۵۷/بقره)

و امثال این آیات با فنون مختلف ، بسیار است .

آیات دیگری هست که ملحق به این قسم آیاتند، مانند آیه:

« ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل أن نبرأها ان ذلک علی الله یسیر- هیچ مصیبتی در زمین و نه در جانهای شما نمی رسد مگر آنکه قبل از آنکه آن را برسانیم در کتابی نوشته بودیم و این برای خدا آسان است!»(۲۲/حدید)

چون این آیه مردم را دعوت می کند باینکه از تاسف و خوشحالی دوری کنند ، برای اینکه آنچه به ایشان می رسد ، از پیش قضاءش رانده شده و ممکن نبوده که نرسد و آنچه هم که بایشان نمی رسد ، بنا بوده نرسد ، و تمامی حوادث مستند به قضاء و قدری رانده شده است و با این حال نه تاسف از نرسیدن چیزی معنا دارد و نه خوشحالی از

رسیدنش و این کار بیهوده از کسی که به خدا ایمان دارد و زمام همه امور را بدست خدا می داند شایسته نیست ، همچنان که آیه:

« ما اصاب من مصیبه الا باذن الله و من یؤمن بالله یهد قلبه - آنچه مصیبت می رسد به اذن خدا می رسد و هر کس به خدا ایمان داشته باشد خدا قلبش را هدایت می کند!»(۱۱/تغابن)

هم به این معنا اشاره دارد .

پس این قسم از آیات نیز نظیر قسم سابق است ، چیزی که هست آن آیات ، اخلاق را از راه غایات اخروی اصلاح و تهذیب می کرد ، که یک یک آنها کمالات حقیقی قطعی هستند نه کمالات ظنی و حیاتی و این آیات از راه مبادی این کمالات که آن مبادی نیز اموری حقیقی و واقعی هستند ، مانند اعتقاد به قضاء و قدر و تخلق به اخلاق خدا و تذکر به اسماء حسنایش و صفات علیایش(چون آدمی خلیفه او است و باید با اخلاق خود صفات او را نمایش دهد!)

حال اگر بگوئی : اعتقاد به قضاء و قدر ، علاوه بر اینکه مبدأ پیدایش اخلاق فاضله نیست ، دشمن و منافی آن نیز هست ، برای اینکه اینگونه اعتقادات احکام این نشئه را که نشئه اختیار است باطل می کند و نظام طبیعی آن را مختل میسازد ، چون اگر صحیح باشد که اصلاح صفت صبر و ثبات و ترک تاسف و خوشحالی را همانطور که شما از آیه استفاده کردید ، مستند به قضاء و قدر و خلاصه مستند به این بدانیم ، که همه امور در لوح محفوظ نوشته شده و هر چه بنا باشد بشود می شود ، باید صحیح باشد که کسی بدنبال روزی نرود و در پی کسب هیچ کمالی بر نیاید و از هیچ رذیله اخلاقی دوری نکند و وقتی از او می پرسند چرا دست روی دست گذاشته و در پی تحصیل مال یا کمال یا تهذیب نفس از رذائل و دفاع از حق و مخالفت با باطل بر نمی آئی ؟ بگوید : هر چه بنا است بشود می شود ، چون شدنی ها در لوح محفوظ نوشته شده و معلوم است که در اینصورت چه وضعی پیش می آید و دیگر باید فاتحه تمامی کمالات را خواند .

در پاسخ می گوئیم : افعال آدمی یکی از اجزاء علل حوادث است و معلوم است که هر معلولی همانطور که در پیدایش محتاج به علت خویش است ، محتاج به اجزاء علتش نیز هست .

پس اگر کسی بگوید(مثلا سیری من با قضاء الهی بر وجودش رانده شده یا بر عدمش ، ساده تر بگویم خدا ، یا مقدر کرده امروز شکم من سیر بشود یا مقدر کرده نشود ، پس دیگر چه تاثیری در خوردن و جویدن و فرو بردن غذا هست؟) سخت اشتباه کرده ، چون فرض وجود سیری ، فرض وجود علت آنست و علت آن اگر هزار جزء داشته باشد ، یک جزء آن هم خوردن اختیاری خود من است، پس تا من غذا را بر ندارم و نخورم و

فرو نبرم، علت سیری تحقق پیدا نمی کند هر چند که نهصد و نود و نه جزء دیگر علت آن محقق باشد، پس این خطاست که آدمی معلولی از معلول ها را تصور بکند و در عین حال علت آن و یا جزئی از اجزاء علت آن را لغو بداند

پس این صحیح نیست که انسان حکم اختیار را لغو بداند، با اینکه مدار زندگی دنیوی و سعادت و شقاوتش بر اختیار است و اختیار یکی از اجزاء علل حوادثی است که بدنبال افعال آدمی و یا بدنبال احوال و ملکات حاصله از افعال آدمی، پدید می آید.

چیزی که هست این هم صحیح نیست، که اختیار خود را یگانه سبب و علت تامه حوادث بداند و هر حادثه مربوط به خود را تنها بخود و باختیار خود نسبت دهد و هیچ یک از اجزاء عالم و علل موجود در عالم را که در رأس همه آنها، اراده الهی قرار دارد، در آن حادثه دخیل نداند، چون چنین طرز تفکری منشا صفات مذمومه بسیاری، چون عجب و کبر و بخل و فرح و تاسف و اندوه و امثال آن می شود.

می گوید: این منم که فلان کار را کردم و این من بودم که آن کار را ترک کردم، و در اثر گفتن این منم این منم، دچار عجب می شود و یا بر دیگران کبر می ورزد و یا (چون قارون) از دادن مالش بخل می ورزد، چون نمی داند که بدست آمدن مال، هزاران شرائط دارد که هیچیک آنها دراختیار خود او نیست اگر خدای تعالی آن اسباب و شرائط را فراهم نمی کرد، اختیار او به تنهایی کاری از پیش نمی برد و دردی از او دوا نمی کرد.

و نیز می گوید: اگر من فلان کار را می کردم، این ضرر متوجهم نمی شد و یا فلان سود از من فوت نمی گشت، در حالی که این جاهل نمی داند که عدم فوت و یا موت که همان سود و عافیت و زندگی باشد، مستند به هزاران هزار علت است که در پیدا نشدن آن یعنی پیدا شدن فوت و مرگ و ضرر، نبود یکی از آن هزاران هزار علت کافی است هر چند که اختیار خود او موجود باشد، علاوه بر اینکه اختیار خود او هم مستند به علت های بسیاری است که هیچیک از آنها در اختیار خود او نیست، چون همه می دانیم که اختیار آدمی اختیاری خود او نیست، پس من می توانم به اختیار خودم فلان کار را بکنم و یا نکنم، ولی دیگر نمی توانم به اختیار خود اختیار بکنم یا نکنم.

بعد از اینکه این معنا را فهمیدی و این حقیقت قرآنی که به بیان گذشته تعلیم الهی آن را به ما آموخته، برایت روشن گردید، اگر در آیات شریفه ای که در این مورد هست، دقت بخرج دهی، خواهی دید که قرآن عزیز در بعضی از خلق ها به قضاء حتمی و کتاب محفوظ استناد می کند نه درهمه.

آن افعال و احوال و ملکات را مستند به قضاء و قدر می داند که حکم اختیار را

باطل نمی کنـد و اما آنچه که با حکم اختیار منافات دارد، قرآن کریم شدیدا دفع نموده و مسـتند به اختیار خود انسانها دانسـته است ، از آن جمله فرموده:

« و اذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا علیها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا یامر بالفحشاء أ تقولون علی الله ما لا تعلمون- و چون عمل زشتی مرتکب می شونـد، می گوینـد: ما پدران خود را دیدیم که چنین می کردند و خدا فرمان داده که چنین کنیم، بگو: خدا به کار زشت فرمان نمی دهد آیا بدون علم بر خدا افترائی می بندید؟»(۲۸/اعراف)

بطوریکه ملاحظه می کنید کفار عمل زشت خود را بخدا نسبت دادند و خدا این نسبت را نفی می کند .

و آن افعال و احوال و ملکاتی را که اگر مستند به قضاء و قدر نکند ، باعث می شود بندگانش باشتباه بیفتد و خود را مستقل از خـدا و اختیار خود را سبب تام در تاثیر بپندارنـد ، مسـتند به قضاء خود کرد تا انسانها را بسوی صـراط مسـتقیم هـدایت کند ، صراطی که رهروش را به خطا نمی کشاند و آن راه مسـتقیم این است که نه انسان همه کاره و مسـتقل از خدا و قضای او است و نه همه کـاره قضـاء الهی است و اختیـار انسـان هیـچ کـاره است ، بلکه همانطور که گفتیم ، هم قضاء خـدا دخیل است و هم اختیار انسان.

با این هـدایت ، رذائل صـفاتیکه از اسـتناد حوادث به قضاء ناشـی میشود از انسانها دور کرد ، تا دیگر نه به آنچه عایـدشان می شود ، خوشـحال شونـد و قضاء خـدا را هیـچ کاره بداننـد و نه از آنچه از دسـتشان می رود تاسف بخورند و خود را هیچ کاره حساب کنند ، همچنانکه فرمود:

« و اتوهم من مال الله الذی اتیکم – و به ایشان بدهید از مال خدا که خدا بشما داده!»(۳۳/نور)

که مردم را دعوت به جود و کرم می کنـد ، چون مال را داده خدا معرفی کرده ، همچنانکه در جمله:« و مما رزقناهم ینفقون – و از آنچه روزیشان کرده ایم انفاق می کننـد!»(۳/بقره) با اسـتناد مال به اینکه رزق خداست ، مردم را بانفاق دعوت می کند و نیز مانند آیه:

« فلعلک باخع نفسک علی اثارهم ان لم یؤمنوا بهذا الحدیث أسـفا! انا جعلنا ما علی الارض زینه لها، لنبلوهم ایهم احسن عملا- نکنـد می خواهی خود را به خـاطر آنـان و برای این که به این دعوت ایمـان نیـاورده انـد، از غصه هلاک کنی؟ ما آنچه که بر روی زمین هست در نظر آنان زینت دادیم تا به امتها نشان بدهیم، کدامشان بهتر عمل می کنند!»(۶و۷/کهف)

که رسول گرامی خود صلوات الله علیه را نهی می کند از اینکه به استناد کفر مردم غصه نخورد و می فرماید : که این کفرشان خدا را به سـتوه نمی آورد بلکه آنچه که در روی زمین هست به منظور امتحان آنان در روی زمین قرار گرفته و آیاتی دیگر از این قبیل .

و این روش یعنی طریقه دوم در اصلاح اخلاق طریقه انبیاء است که نمونه های بسیاری

از آن در قرآن آمده و نیز به طوری که پیشوایان ما نقل کرده اند ، در کتب آسمانی گذشته نیز بوده است .

طریقه سوم : کسب فضایل اخلاقی منحصر به قرآن کریم

در این میان طریقه سومی هست که مخصوص به قرآن کریم است و در هیچ یک از کتب آسمانی که تاکنون به ما رسیده یافت نمیشود و نیز از هیچ یک از تعالیم انبیاء گذشته سلام الله علیهم اجمعین نقل نشده و نیز در هیچ یک از مکاتب فلاسفه و حکمای الهی دیده نشده و آن عبارت از این است که انسانها را از نظر اوصاف و طرز تفکر ، طوری تربیت کرده که دیگر محل و موضوعی برای رذائل اخلاقی باقی نگذاشته و به عبارت دیگر اوصاف رذیله و خوی های ناستوده را ، از طریق رفع از بین برده نه دفع ، یعنی اجازه نداده که رذائل در دلها راه یابد تا در صدد بر طرف کردنش برآیند ، بلکه دلها را آنچنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جائی برای رذائل باقی نگذاشته است .

توضیح اینکه هر عملی که انسان برای غیر خدا انجام دهد ، الا و لابد منظوری از آن عمل در نظر دارد ، یا برای این می کند که در کردن آن عزتی سراغ دارد و می خواهد آنرا بدست آورد و یا بخاطر ترس از نیروئی آنرا انجام می دهد ، تا از شر آن نیرو محفوظ بماند ، قرآن کریم هم عزت را منحصر در خدای سبحان کرده و فرموده:

« ان العزه لله جمیعا - عزت همه اش از خداست!»(۶۵/یونس)

و هم نیرو را منحصر در او کرده و فرموده:

« ان القوه لله جمیعا - نیرو همه اش از خداست!»(۱۶۵/بقره)

و معلوم است کسی که به این دین و به این معارف ایمان دارد ، دیگر در دلش جائی برای ریا و سمعه و ترس از غیر خدا و امید به غیر خدا و تمایل و اعتماد به غیر خدا ، باقی نمی ماند و اگر براستی این دو قضیه برای کسی معلوم شود ، یعنی علم یقینی بدان داشته باشد ، تمامی پستی ها و بدیها از دلش شسته می شود و این دو قضیه دل او را به زیور صفاتی از فضائل ، در مقابل آن رذائل می آراید ، صفاتی الهی چون تقوای بالله و تعزز بالله و غیر آن از قبیل مناعت طبع و کبریاء و غنای نفس و هیبتی الهی و ربانی .

و نیز در کلام خدای سبحان مکرر آمده که ملک عالم از خداست و ملک آسمانها و زمین از اوست و آنچه در آسمانها و زمین است از آن وی است که مکرر بیانش گذشت و حقیقت این ملک همچنانکه برای همه روشن است ، برای هیچ موجودی از موجودات استقلال باقی نمی گذارد و استقلال را منحصر در ذات خدا می کند .

وقتی ملک عالم و ملک آسمانها و زمین و ملک آنچه در آنها است ، از خدا باشد دیگر چه کسی از خود استقلال خواهد داشت ؟ و دیگر چه کسی و به چه وجهی از خدا

بی نیاز تواند بود ؟ هیچ کس و به هیچ وجه ، برای اینکه هر کسی را که تصور کنی ، خدا مالك ذات او و صفات او و افعال او است و اگر براستی ما ایمان به این حقیقت داشته باشیم ، دیگر بوئی از استقلال در خود و متعلقات خود سراغ می کنیم ؟ ! نه با پیدا شدن چنین ایمانی تمامی اشیاء ، هم ذاتشان و هم صفاتشان و هم افعالشان ، در نظر ما از درجه استقلال ساقط می شوند ، دیگر چنین انسانی نه تنها غیر خدا را اراده نمی کند و نمی تواند غیر او را اراده کند و نمی تواند در برابر غیر او خضوع کند ، یا از غیر او بترسد یا از غیر او امید داشته باشد یا به غیر او به چیز دیگری سر گرم شده و از چیز دیگری لذت و بهجت بگیرد یا به غیر او توکل و اعتماد نماید و یا تسلیم چیزی غیر او شود و یا امور خود را به چیزی غیر او وا بگذارد.

و سخن کوتاه اینکه : چنین کسی اراده نمی کند و طلب نمی نماید ، مگر وجه حق باقی را ، حقی که بعد از فنای هر چیز باقی است ، چنین کسی اعراض نمی کند مگر از باطل و فرار نمی کند جز از باطل ، باطلی که عبارت است از غیر خدا ، چون آنچه غیر خداست فانی و باطل است و دارنده چنین ایمانی برای هستی آن در قبال وجود حق که آفریدگار اوست وقعی و اعتنائی نمی گذارد .

و نیز در کلام مجیدش آمده:

« الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی- الله که جز او معبودی نیست، اسمائی نیکو دارد!»(۸/طه)

و نیز آمده:

« ذلکم الله ربکم، لا اله الا هو، خالق کل شی ء!»

« اینك الله است که پروردگار شماست معبودی جز او که خالق هر چیز است نیست!»

و نیز آمده:

« الذی احسن کل شی ء خلقه - خدائی را که هر چه را آفرید نیکویش کرد!»(۷/سجده)

و آمده که:

« و عنت الوجوه للحی القیوم - همه وجوه در برابر حی قیوم خاضع است!» (۱۱۱/طه)

و فرموده:

« کل له قانتون - همه در طاعت وی اند!»(۱۱۶/بقره) و فرموده:

« و قضی ربك الا تعبدوا الا ایاه - پروردگارت قضا رانده که جز او را نپرستید!» (۲۳/اسرا)

و نیز فرموده:

« ا و لم یکف بربک، انه علی کل شـی ء شـهید - آیا این برای پروردگارت بس نیست، که بر هر چیز ناظر است؟»(۵۳/فصلت)
و نیز فرموده:

« الا انه بکل شی ء محیط - آگاه باش که او بر هر چیز احاطه دارد!»(۵۴/فصلت)

و نیز فرموده:

« و ان الی ربک المنتهی - و بدرستی که آخرین منزل هستی، درگاه پروردگار تو است!»(۴۲/نجم)

و از همین باب است آیات مورد بحث که می فرماید:

« و بشر الصابرین الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا: انا لله و انا الیه راجعون...!» (۱۵۵و۱۵۶/بقره)

برای اینکه این آیات و نظائرش مشتمل بر معارف خاصه الهیه ای است که نتایج خاصه ای حقیقی دارد و تربیتش نه هیچگونه شباهتی به تربیت مکتب های فلسفی و اخلاقی دارد و نه حتی به تربیتی که انبیاء علیهم السلام در شرایع خود سنت کرده اند .

چون طریقه حکما و فلاسفه در فن اخلاق همانطور که گفتیم ، بر اساس عقاید عمومی و اجتماعی است ، عقایدی که ملت ها و اجتماعات در باره خوبیها و بدی ها دارند و طریقه انبیاء علیهم السلام هم بر اساس عقائد عمومی دینی است ، عقائدی که در تکالیف عبادتی و در مجازات تخلف از آن تکالیف دارند ، ولی طریقه سوم که طریقه قرآن است بر اساس توحید خالص و کامل بنا شده ، توحیدی که تنها و تنها در اسلام دیده می شود و خاص اسلام است که بر آورنده اش بهترین صلوات و درودها باد! (دقت فرمائید!)

پاسخی به تعرضات شرق شناسان به روش اخلاقی اسلام

و عجب اینجاست که بعضی از شرق شناسان غربی ، در تاریخ خود که در باره تمدن اسلام نوشته ، حرف هائی زده که خلاصه اش از نظر خواننده می گذرد : آنچه از اسلام و معارفش برای یک جامعه شناس اهمیت دارد ، بحث از شئون تمدنی است که دعوت دینی اسلام آورده و در میان پیروان خود گسترش داده ، آری یک دانشمند باید رمز آن خصائص روحی که در میان آنان بجای گذارد ، خصائصی که زیر بنای ترقی و تمدن و تکامل مسلمین شد ، جستجو کند و گر نه معارف دین اش یک دسته مواد اخلاقی است که همه ادیان و همه انبیاء ، آنها را داشته و بدانها اشاره کرده اند(دقت کنید!)

در حالیکه اگر به آنچه ما گفتیم دقت بیشتری بفرمائید ، خواهید دید این سخن تا چه پایه ساقط و بی مایه است و این مستشرق چقدر به خطا رفته ، برای اینکه او فکر نکرده که نتیجه ، همیشه فرع مقدمه است و آثار خارجی که مترتب بر هر نوع تربیت می شود ، این آثار زائیده و نتایج نوع علوم و معارفی است که مکتب دارد و مربی آنرا القاء می کند و شاگرد و آنکه در تحت تربیت مکتب است ، آن را فرا می گیرد .

و اگر دو مکتب دار را در نظر بگیریم که یکی مردم را بسوی حق و کمال دعوت می کند ، اما درجه نازل از حق و درجه متوسط از کمال و دیگری نیز بسوی حق و کمال دعوت می کند و لکن حق محض و خالص و کمالی که بالاتر از آن تصور ندارد ، آیا این

دو مکتب دار و این دو نوع مکتب ، یکسانند ؟! ابدا ، دین مبین اسلام همین مکتبی است که بسوی حق محض و کمال اقصی دعوت می کند و اما مکتب اول ، یعنی مکتب حکما و فلاسفه تنها بسوی حق اجتماعی و مکتب دوم تنها بسوی حق واقعی و کمال حقیقی ، یعنی آنچه مایه سعادت آدمی در آخرت است می خوانند ، ولی مکتب اسلام بسوی حقی دعوت می کند که نه ظرف اجتماع گنجایش آنرا دارد و نه آخرت و آن خدای تعالی است ، اسلام اساس تربیت خود را بر این پایه نهاده ، که خدا یکی است و شریکی ندارد و این زیر بنای دعوت اسلام است که بنده خالص بار می آورد و عبودیت محض را نتیجه می دهد ، و چقدر میان این سه طریقه فاصله است ! این مسلک بود که جمع بسیار و افرادی بیشمار از بندگانی صالح و علمائی ربانی و اولیائی مقرب از مرد و زن تحویل جامعه بشری داد و همین شرافت در فرق میانه سه مسلک نامبرده کافی است .

فرق میان سه طریقه یا مسلک تهذیب اخلاق

علاوه بر اینکه مسلک اسلام از نظر نتیجه هم با آن دو مسلک دیگر فرق دارد ، چون بنای اسلام بر محبت عبودی و ترجیح دادن جانب خدا بر جانب خلق و بنده است(یعنی هر جا که بنده در سر دو راهی قرار گرفت که یکی به رضای خدا و دیگری به رضای خودش می انجامد ، رضای خود را فدای رضای خدا کند ، از خشم خود بخاطر خشم خدا چشم بپوشد ، از حق خود بخاطر حق خدا صرفنظر کند و همچنین....)

و معلوم است که محبت و عشق و شور آن بسا می شود که انسان محب و عاشق را به کارهائی وا می دارد که عقل اجتماعی ، آنرا نمی پسندد ، چون ملاک اخلاق اجتماعی هم ، همین عقل اجتماعی است و یا به کارهائی وا می دارد که فهم عادی که اساس تکالیف عمومی و دینی است ، آن را نمی فهمد ، پس عقل برای خود احکامی دارد و حب هم احکامی جداگانه.

(۱)

بحث در اینکه نیکی چیست؟

« لَّيس الْبرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الاَخِرِ وَ الْمَلَئكهِ وَ الْكِتَبِ وَ النَّبِيِّينَ وَ ءَاتى الْمَالَ عَلى حُبِّهِ ذَوِى الْقُرْبى وَ الْيَتَمَى وَ الْمَسكِينَ وَ ابْنَ السبِيلِ وَ السائلِينَ وَ فى الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصلَوهَ وَ ءَاتى الزَّكَوهَ وَ الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَهَدُوا وَ الصبرِينَ فى الْبَأْساءِ وَ الضرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئك الَّذِينَ صدَقُوا وَ أُولَئك هُمُ الْمُتَّقُونَ !»

۱– المیزان ج : ۱ ص : ۵۳۴

« نیکی آن نیست که روی خود را به طرف مشرق کنید(که چون مسیحی هستید،) و یا به طرف مغرب(که چون یهودی هستید،) بلکه نیکی برای کسی است که به خدا و روز آخرت و ملائکه و کتاب آسمانی و پیغمبران ایمان داشته باشد و مال خود را با آن که دوستش می دارد به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و راه ماندگان و دریوزگان و بردگان بدهد و نماز را بپا دارد و زکات بدهد و کسانیند که به عهد خود وقتی عهدی می بندند وفا می کنند و از فقر و بیماری و جنگ، خویشتن دارند، اینان هستند که راست گفتند و همینهایند که تقوی دارند!» (۱۷۷ / بقره)

این دأب قرآن در تمامی بیاناتش است که وقتی می خواهد مقامات معنوی را بیان کند ، با شرح احوال و تعریف رجال دارنده آن مقام ، بیان می کند و به بیان مفهوم تنها قناعت نمی کند .

جمله:« و لکن البر من آمن بالله و الیوم الاخر!» تعریف ابرار و بیان حقیقت حال ایشان است که هم در مرتبه اعتقاد تعریفشان می کند و هم در مرتبه اعمال و هم اخلاق، در باره اعتقادشان می فرماید:« من آمن بالله!» و در باره اعمالشان میفرماید:« اولئک الذین صدقوا !» و در باره اخلاقشان می فرماید: « و اولئک هم المتقون!»

و در تعریف اولی که از ایشان کرده ، فرموده:« کسانی هستند که ایمان به خدا و روز جزا و ملائکه و کتاب و انبیاء دارند...!» و این تعریف شامل تمامی معارف حقه ای است که خدای سبحان ایمان به آنها را از بندگان خود خواسته و مراد به این ایمان ، ایمان کامل است که اثرش هرگز از آن جدا نمی شود و تخلف نمی کند ، نه در قلب و نه در جوارح ، در قلب تخلف نمی کند چون صاحب آن دچار شک و اضطراب و یا اعتراض و یا در پیشامدی ناگوار دچار خشم نمی گردد و در اخلاق و اعمال هم تخلف نمی کند(چون وقتی ایمان کامل در دل پیدا شد ، اخلاق و اعمال هم اصلاح می شود!)

دلیل بر اینکه مراد از آیه بیان این معنا است ، ذیل آیه شریفه است که می فرماید:« اولئك الذین صدقوا !» که صدق را مطلق آورده و مقید به زبان یا به اعمال قلب ، یا به اعمال سایر جوارح نکرده ، پس منظور ، آن مؤمنینی است که مؤمن حقیقی هستند و در دعوی ایمان صادقند ، همچنانکه در جای دیگر در باره آنان فرمود:

« فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم، ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما – حاشا! به پروردگارت سوگند که ایمان نمی آورند و ایمانشان واقعی نمی شود مگر وقتی که تو را در اختلاف هائی که بینشان پیدا می شود حکم قرار دهند و چون حکمی راندی هیچ ناراحتی در دل خود از حکم تو احساس نکنند و سراپا تسلیم تو شوند!» (۶۵/نسا)

در چنین هنگامی است که حالشان با آخرین مراتب ایمان، یعنی مرتبه چهارم که در ذیل آیه:« اذ قال له ربه اسلم قال أسلمت!» بیانش در مبحث « اسلام و درجات آن» گذشت،

منطبق می شود.

بعد از این تعریف سپس به بیان پاره ای از اعمالشان پرداخته ، می فرماید:

« و اتی المـال علی حبـه ذوی القربی و الیتـامی و المسـاکین و ابـن السبیـل و السـائلین و فی الرقـاب و اقـام الصـلوه و اتی الزکوه...!»(۱۷۷/بقره)

که از جمله اعمال آنان نماز را شـمرده که حکمی است مربوط به عبادت که در آیه:« ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر - نمـاز از فحشاء و منکر نهی می کنـد!» (۴۵/عنکبوت)و نیز در آیه:« و أقم الصلوه لـذکری - نماز را برای یادآوری من بپا بـدار !»(۱۴/طه) در اهمیت آن سخن رفته است ، یکی دیگر زکات را که حکمی است مالی و مایه صلاح معاش ذکر فرموده و قبل از این دو بـذل مـال که عبـارت است از انتشار خیر و احسان غیر واجب را ذکر کرد که مایه رفع حوائج محتاجین است و نمی گذارد چرخ زندگیشان(به خاطر حادثه ای که برایشان پیش می آید،) متوقف گردد .

خدای سبحان بعد از ذکر پاره ای از اعمال آنان بذکر پاره ای از اخلاقشان پرداخته ، از آن جمله وفای به عهدی که کرده اند و صبر در باسـاء و ضـراء و صبر در برابر دشـمن و ناگواریهـای جنگ را می شـمارد و عهـد عبارتست از التزام به چیزی و عقد قلبی بر آن و هر چنـد خـدای تعـالی آن را در آیه مطلق آورده ، لکن بطوریکه بعضـی گمـان کرده انـد شامل ایمان و التزام به احکام دین نمی شود ، برای اینکه دنبالش فرموده:« اذا عاهـدوا - وقتی که عهد می بندند!»(۱۷۷/بقره) معلوم می شود منظور از عهـد نامبرده عهـدهائی است که گاهی با یکـدیگر می بندنـد(و یا با خـدا می بندند ، مانند نذر و قسم و امثال آن،) و ایمان و لوازم ایمان مقید به قید وقتی دون وقتی نمی شود بلکه ایمان را همیشه باید داشت .

و لکن اطلاق عهد در آیه شریفه شامل تمامی وعده های انسان و قول هائی که اشخاص می دهد می شود ، مثل اینکه بگوید:« من این کـار را می کنم و یـا این کـاری که می کردم ترک می کنم!» و نیز شامل هر عقـد و معامله و معاشـرت و امثال آن می شود .

و صبر عبارتست از ثبات بر شدائـد ، در مواقعی که مصائب و یا جنگی پیش می آیـد و این دو خلق یعنی وفای به عهـد و صبر هر چند شامل تمامی اخلاق فاضله نمی شود و لکن اگر در کسی پیدا شد ، بقیه آن خلقها نیز پیدا می شود .

و این دو خلق یکی متعلق به سکون است و دیگری متعلق به حرکت. وفـای به عهـد متعلق به حرکت و صبر متعلق به سکون ، پس در حقیقت ذکر این دو صـفت از میـان همه اوصـاف مؤمنین به منزله این است که فرموده باشـد : مؤمنین وقـتی حرفی می زنند ، پای حرف خود ایستاده اند و از عمل به گفته خود شانه خالی نمی کنند.

و اما این که برای بار دوم مؤمنین را معرفی نموده که« اولئک الذین صدقوا !»

(۱۷۷/بقره)برای این بود که صدق ، وصفی است که تمامی فضائل علم و عمل را در بر می گیرد ، ممکن نیست کسی دارای صدق باشد و عفت و شجاعت و حکمت و عدالت ، چهار ریشه اخلاق فاضله را نداشته باشد ، چون آدمی به غیر از اعتقاد و قول و عمل ، چیز دیگری ندارد و وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید ، ناچار می شود این سه چیز را با هم مطابق سازد ، یعنی نکند مگر آنچه را که می گوید و نگوید مگر آنچه را که معتقد است و گر نه دچار دروغ می شود .

و انسان مفطور بر قبول حق و خضوع باطنی در برابر آن است هر چند که در ظاهر اظهار مخالفت کند .

بنا بر این اگر اذعان به حق کرد و بر حسب فرض بنا گذاشت که جز راست نگوید ، دیگر اظهار مخالفت نمی کند ، تنها چیزی را می گوید که بدان معتقد است و تنها عملی را می کند که مطابق گفتارش است ، در این هنگام است که ایمان خالص و اخلاق فاضله و عمل صالح ، همه با هم برایش فراهم می شود .

همچنانکه در جای دیگر نیز در شان مؤمنان فرموده:« یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین - ای کسانیکه ایمان آورده اید، از خدا بترسید و با راستگویان باشید!»(۱۱۹/توبه)

و حصری که از جمله:« اولئك الذین صدقوا - تنها اینهایند که راست می گویند!» استفاده می شود آن تعریف و بیان تا حدی که گذشت تاکید می کند و معنایش - و خدا داناتر است - این می شود:« هر گاه خواستی راستگویان را ببینی راستگویان تنها همان ابرارند!»

و اما تعریفی که برای بار سوم از آنان کرد و فرمود:« اولئك هم المتقون!» حصری که در آن هست ، برای بیان کمال ایشان است ، چون برّ و صدق اگر به حد کمال نرسند ، تقوی دست نمی دهد .

و اوصافی که خدای سبحان در این آیه از ابرار شمرده ، همان اوصافی است که در آیات دیگر آورده ، از آن جمله فرموده:

« ان الابرار یشربون من کاس کان مزاجها کافورا!

عینا یشرب بها عباد الله یفجرونها تفجیرا !

یوفون بالنذر و یخافون یوما کان شره مستطیرا!

و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیما و اسیرا !

انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکورا ...! تا آنجا که می فرماید:

و جزاهم بما صبروا جنه و حریرا !»

« براستی ابرار از جامی می نوشند که مزاج کافور دارد، چشمه ای که بندگان خدا از آن می نوشند و آن را به هر جا که خواهند روان کنند، نیکوکاران به نذر وفا کنند و از روزی که شر آن روز عالمگیر است، بیم دارند و طعام را با آن که دوستش دارند به مستمند و یتیم و اسیر دهند و منطقشان این است که ما شما را فقط برای رضای خدا طعام می دهیم و از شما

پاداشی و سپاسی نخواهیم! تا آنجا که فرمود: و پروردگارشان هم در عوض آن صبری که کردند بهشت و دیبا پاداششان دهد!» (۵تا۱۲/انسان)

که در این آیات ، ایمان به خدا و ایمان به روز جزا و انفاق در راه خدا و وفای به عهد و صبر را نام برده و نیز فرموده:

« کلاـ ان کتاب الاـبرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون، ان الاـبرار لفی نعیم! تا آنجا که می فرماید: یسقون من رحیق مختوم! و تا آنجا که می فرماید: عینا یشرب بها المقربون!»

« حاشا که کتاب ابرار هر آینه در درجات بلندی است و تو نمی دانی آن درجات چیست قضائی است رانده شده که مقربین درگاه خدا آن را مشاهده می کنند که ابرار همانا در نعیم باشند! تا آنجا که می فرماید: از شرابی خالص و صافی و سر به مهر می نوشند! تا آنجا که می فرماید: چشمه ای که همان مقربین خودشان از آن می نوشند!»

که اگر میان این آیات و آیات سوره دهر که گذشت تطبیق به عمل آید ، آنوقت حقیقت وصف مؤمنین و مال کارشان - اگر در آن دقت کنی - بخوبی روشن می گردد.

از یکسو در این آیات ایشان را توصیف کرده باینکه عباد الله هستند و عباد الله مقرب درگاه خدایند و در ضمن اوصافی که برای عباد خود ذکر کرده ، فرموده:« ان عبادی لیس لک علیهم سلطان - تو ای ابلیس بر بندگان من تسلط نمی یابی!»(۴۲/حجر) و از سوی دیگر مقربین را توصیف کرده ، باینکه:

« و السابقون السابقون اولئک المقربون فی جنات النعیم - سبقت گیرندگان در دنیا به سوی خیرات که سبقت گیرندگان به مغفرتند در آخرت، اینان به تنهائی مقربین و در بهشت نعیمند!»(۱۰تا۱۲/واقعه)

پس معلوم می شود این عباد الله که در آخرت بسوی نعمت خدا سبقت می گیرند ، همانهایند که در دنیا بسوی خیرات سبقت می گرفتند و اگر به تفحص از حال ایشان ادامه بدهی ، مطالب عجیبی برایت کشف می شود .

پس از آنچه گذشت این معنا روشن شد : که ابرار دارای مرتبه عالیه ای از ایمان هستند و آن مرتبه چهارم است که بیانش گذشت و خدای تعالی در باره شان فرموده:

« الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون - کسانی که ایمان آوردند و ایمان خود را با ظلم نیامیختند، تنها اینان هستند که دارای امنیتند و هم راه یافتگانند!»(۸۲/نعام)

از رسولخدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت شده که هر کس باین آیه عمل کند ایمان خود را به کمال رسانده باشد .

(۱)

راز بندگی

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۶۴۸

« ءَامَنَ الرَّسولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ كلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَئكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسلِهِ لا نُفَرِّقُ بَينَ أَحَدٍ مِّن رُّسلِهِ وَ قَالُوا سمِعْنَا وَ أَطعْنَا غُفْرَانَک رَبَّنَا وَ إِلَيْک الْمَصِيرُ!»

« پیامبر به آنچه خدا بر او نازل کرد ایمان آورده و مؤمنان نیز همه به خدا و ملائکه خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند و گفتند: ما میان هیچیك از پیغمبران خدا فرق نمی گذاریم و همه یك زبان و یك دل در قول و عمل اظهار کردند که ما فرمان خدا را شنیده و اطاعت کردیم، پروردگارا ! آمرزش تو را می خواهیم و می دانیم که بازگشت همه به سوی تو است...!» (۲۸۵/بقره)

« خدا هیچ کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانائی او و روز جزا نیکی های هر شخصی به سود خود او و بدیهایش نیز به زیان خود او است!

بار پروردگارا ! ما را بر آنچه که از روی فراموشی یا خطا انجام داده ایم مؤاخذه مکن!

بار پروردگارا ! تکلیف گران و طاقت فرسا چنانکه بر گذشتگان نهادی بر ما نگذار !

بار پروردگارا ! بار تکلیفی فوق طاقت ما را به دوش منه و بیامرز و ببخش گناه ما را و بر ما رحمت فرما تنها سلطان ما و یار و یاور ما توئی!

ما را بر مغلوب کردن گروه کافران یاری فرما! » (۲۸۵و۲۸۶/بقره)

غرض این سوره بیان این معنا است که حق عبادت خدای تعالی این است که عبد، به تمامی آنچه او به زبان پیامبرانش بر بندگانش نازل کرده ایمان آورد، بدون اینکه میان پیامبران او فرقی بگذارند و این غرض، همان غرضی است که آیه اولی تا کلمه « من رسله» ایفا نموده و در سوره قصص هم مخالف این دستور را از بنی اسرائیل حکایت می کند که با اینکه انواعی از نعمت ها از قبیل کتاب و نبوت و ملك و غیر آن را به ایشان داده بود، آنان این نعمت ها را با عصیان و تمرد و شکستن میثاقها و کفر، تلافی کردند و این همان معنائی است که ذیل آیه اول و همه آیه دوم به آن اشاره نموده، می فرماید: باید بندگان برای اجتناب از آنها به خدا پناه ببرند، بنا بر این، آخر آیه به اولش و خاتمه اش به آغازش برمی گردد .

از اینجا خصوصیت مقام بیان در این دو آیه روشن می شود ، توضیح اینکه خدای

سبحان سوره را با صفتی شروع کرد که واجب است هر فرد با تقوائی متصف به آن صفت بوده باشد و آن صفت عبارت است از اینکه بر بنده خدا واجب است از عهده حق پروردگار برآید .

می فرماید : بندگان با تقوای او ، به غیب ایمان دارند و نماز را بپا می دارند و از آنچه خدا روزیشان کرده انفاق می کنند و به آنچه بر پیامبر اسلام و سایر رسولان نازل کرده ، ایمان می آورند و به آخرت یقین دارند .

و به دنبال چنین صفتی است که خدا آنان را مورد انعام قرار داده و هدایت قرآن را روزیشان کرد و دنبال این مطلب به شرح حال کفار و منافقین پرداخت و سپس بطور مفصل ، وضع اهل کتاب و مخصوصا یهود را بیان کرد و فرمود که خدای تعالی با هدایت کردن آنان بر ایشان منت نهاد و با انواعی از نعمت ها گرامیشان داشت و مورد عنایات عظیمی قرار داد ، ولی در مقام تلافی ، جز با طغیان و عصیان نسبت به خدا و کفران نعمت ها و انکار او و رسولانش و دشمنی با فرشتگانش و تفرقه انداختن میان رسولان و کتب او بر نیامده و عکس العملی نشان ندادند ، خدای تعالی هم همانگونه با آنان مقابله کرد ، که با تکالیفی دشوار و احکامی سخت ، از قبیل به جان هم افتادن و یکدیگر را کشتن و به صورت میمون و خوک مسخ شدن و با صاعقه و عذاب آسمانی معذب نمودن، محکومشان نمود .

سپس در خاتمه سوره ، به همین مطالب برگشته ، بعد از بیان وصف رسول و مؤمنین به او می فرماید : اینها بر خلاف آنان هستند ، اینان هدایت و ارشاد خدا را تلقی به قبول و اطاعت کرده ، به خدا و ملائکه و کتب و رسولان او ایمان آوردند ، بدون اینکه میان هیچ یک از پیامبران فرق بگذارند و با این طرز رفتار ، موقف خود را که همانا موقف بندگی است که ذلت عبودیت و عزت ربوبیت بر آن احاطه دارد ، حفظ کردند ، چون مؤمنین در عین اینکه به تمام معنا دعوت حق را اجابت کرده اند ، به این مطلب اعتراف دارند که از ایفای حق بندگی و اجابت دعوت خدا عاجزند ، چون اساس و پایه هستیشان بر ضعف و جهل است .

و به همین جهت گاهی از تحفظ نسبت به وظائف و مراقبت از آن کوتاهی می کنند ، یا فراموش می کنند ، یا دچار خطا می شوند و یا در انجام واجبات الهی کوتاهی نموده ، نفسشان با ارتکاب گناهان به ایشان خیانت می کند و ایشان را به ورطه غضب و مؤاخذه خدا نزدیک می سازد ، همانطور که اهل کتاب را قبل از ایشان به آن نزدیک ساخت ، از این جهت به ساحت مقدس خدا و به عزت و رحمت او پناه می برند از اینکه ایشان را در صورت خطا و نسیان مؤاخذه فرماید و درخواست می کنند به خاطر خطا و

نسیان ما را به تکالیف دشوار مکلف مفرما و به عـذاب هائی که طاقتش را نـداریم معـذب مـدار و ما را عفو کن و بیامرز و بر قوم کفار پیروز کن .

گفتار ما با روایاتی هم که در شان نزول سوره وارد شـده ، مناسب تر است ، چون در شان نزول گفته انـد : این سوره در مدینه نازل شد ، زیرا هجرت رسولخدا صـلی الله علیه وآله وسلّم به مدینه و مسـتقر شدنش در آن شـهر مقارن است با استقبال کامل مؤمنین آن شـهر ، که انصار دین الهی بودند و با جان و مال خود به نصـرت رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسلّم قیام کردند و نیز مقارن بود با از خودگذشـتگی های اهل مکه، که به خاطر خـدا دست از زن و فرزند و مال و وطن خود شسـتند و به رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم پیوسـتند، چنین موقعیتی ایجاب می کرد که خدای تعالی از دو طائفه تشـکر و سـتایش کند، که دعـوت او و پیـامبرش را اجـابت کردنـد(دقـت فرمائیـد!) البتـه آخر آیـه هـم کـه می فرمایـد:« انت مولانـا فانصـرنا علی القـوم الکافرین!» (۲۸۶/بقره) تـا انـدازه ای بر این معنـا دلالـت دارد ، چون اشاره می کنـد که درخواست آنان در اوائل شـکل گیری اسلام بوده است .

(۱)

بحثهایی پیرامون: تقوای دینی و درجات آن

اشاره

« وَ رَوَدَتْهُ الَّتی هُوَ فی بَیْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ الأَبْوَب وَ قَالَت هَیْت لَک قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبی أَحْسنَ مَثْوَای إِنَّهُ لا یُفْلِحُ الظلِمُونَ!»

« و آن زنی که یوسف در خانه وی بود از او تمنای کامجویی کرد و درها را محکم بست و گفت بیا! گفت: پناه به خـدا که او مربی من است و منزلت مرا نیکو داشته است که ستمگران رستگار نمی شوند!»(۲۳/یوسف)

بحث ۱ – قانون، اخلاق کریمه و توحید

هیچ قانونی به ثمر نمی رسد مگر به وسیله ایمانی که آن ایمان به وسـیله اخلاق کریمه حفظ و آن اخلاق هم به وسـیله توحید ضمانت شود .

بنا بر این ، توحیـد اصـلی است که درخت سـعادت آدمی را رشد داده و شاخ و برگ اخلاق کریمه را در آن می رویاند و آن شاخه ها را هم بارور ساخته جامعه بشریت را از آن میوه های گرانبها بهره مند می سازد ، همچنانکه فرموده:

« ا لم تر کیف ضـرب الله مثلا کلمه طیبه کشـجره طیبه اصـلها ثابت و فرعها فی السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون و مثل کلمه خبیثه

١- الميزان ج : ٢ ص : ٦٧٨

کشجره خبیثه اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار !»(۲۴تا۲۶/ابراهیم)

و ایمان به خدا را چون درختی معرفی کرده که دارای ریشه است که قطعا همان توحید است .

و نیز دارای خوردنیها معرفی کرده که در هر آنی به اذن پروردگارش میوه هایش را می دهد و آن میوه ها عمل صالحند .

و نیز دارای شاخه هایی معرفی نموده که همان اخلاق نیکو از قبیل تقوا ، عفت ، معرفت ، شجاعت ، عدالت و رحمت و نظایر آن است .

آنگاه در آیه دیگری در باره کلمه طیب چنین فرموده:

« الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه !»(۱۰/فاطر)

سعادت صعود به سوی خدای تعالی و تقرب به درگاه او را تنها مخصوص کلمه های طیب نموده که همان اعتقاد حق است و عمل شایسته و مناسب که آن را بالا می برد کمک کار آن قرار داده .

بیان آن اینکه: همه می دانیم که کمال نوعی انسان تمام نمی شود و آدمی در زندگیش آن سعادتی را که همواره در پی آنست و هدفی بزرگتر از آن ندارد درنمی یابد مگر به اجتماع افرادی که در کارهای حیاتی با یکدیگر تعاون می کنند کارهایی که کثرت و تنوع آن به حدی است که از عهده یک انسان برنمی آید که همه آنها را انجام دهد .

و همین درک ضروری است که آدمی را محتاج کرده که اجتماعی تشکیل داده به سنتها و قوانینی که نگهدار حقوق افراد از بطلان و فساد باشد تن در دهند و فرد فرد اجتماع هر یک به قدر وسع خود بدان عمل نمایند و در زیر سایه آن قوانین اعمال یکدیگر را مبادله نموده هر یک به قدر ارزش عمل خود از نتیجه عمل دیگران برخوردار شوند ، و بدون اینکه نیرومند مقتدر به ضعیف عاجز ظلم کند .

این را نیز مسلم می داریم که قوانین مذکور مؤثر واقع نمی شود مگر آنکه قوانین دیگری به نام قوانین جزایی ضامن اجرای آن گردد و متخلفین از آن و تجاوزکاران به حقوق دیگران را تهدید به این کند که در قبال کار بد کیفر بد دارند و متخلفین از ترس آن کیفرها هوس تخلف نکنند .

و نیز مقررات دیگری لازم است تا عاملین به قانون را تشویق و آنان را در عمل خیر ترغیب نماید .

و نیز قوه حاکمه ای لازم است تا بر همه افراد ، حکومت نموده به عدل و درستی بر همه سلطنت داشته باشد .

و این آرزو وقتی صورت عمل به خود می گیرد که قوه مجریه از جرم اطلاع و بر

مجرم تسلط داشته باشد و اما اگر جرمهایی به دست مجرمینی در خلوت صورت گیرد و قوه مجریه از آن خبردار نباشد - و چقدر هم بسیار است - در این صورت ، باز جلو جرم گرفته نمی شود و دست قوانین به مجرمین نمی رسد .

و نیز اگر چنانچه قوه مجریه ضعیف باشد و آن نیرویی که باید نداشته باشد و یا در سیاست مجرمین سهل انگاری نماید ، مجرمین بر او چیره می گردند .

و همچنین اگر خود مجرم شخصا قوی تر از قوه مجریه باشد باز هم قوانین بی ثمر و تخلفات و تجاوزات شایع می گردد .

آدمی طبعا سود طلب است و می خواهد نفع را به خود اختصاص دهد هر چند به ضرر دیگران تمام شود. این مصیبت وقتی شدت می یابد که این توانایی بر تخلف در خود قوای مجریه متمرکز شود و یا در شخص حاکم که زمام همه امور را به دست دارد جمع گردد. در این صورت است که مردم را خوار نموده دیگر مردم نمی توانند او را به سوی عدالت اجتماعی و عمل به حق وادار نمایند .

آری ، در چنین وضعی قوای مجریه و یا شخص حاکم فعال ما یشاء گشته ، هیچ قدرتی تاب مقاومت او را نیاورده و هیچ اراده ای نمی تواند با اراده او معارضت نماید. تاریخ بشریت از اینگونه خاطرات تلخ مملو و از داستانهای جبابره و طاغوتها و زورگویی های ایشان به مردم معاصر خود پر است .

نزدیک تر از مراجعه به تاریخ ، مراجعه به وضع موجود دنیای معاصر خود ماست که می بینیم در بیشتر نقاط روی زمین همین وضع جریان دارد .

قوانین و سنن اجتماعی هر قدر هم عادلانه تنظیم شده باشد و هر قدر قوانین جزائیش سخت تر تعیین شده باشد ، مع ذلک آنطور که باید در مجتمع اجراء نمی شود و جلو خلاف را نگرفته را تخلف را نمی بندد ، مگر آنکه در افراد آن مجتمع فضائل اخلاقی حکومت کند و مردم به ملکات فاضله انسانی از قبیل ملکه پیروی حق و احترام انسانیت و عدالت و کرامت و حیاء و اشاعه رحمت و امثال آن پای بند باشند.

آری ، خواننده عزیز نباید از دیدن وضعی که کشورهای متمدن دنیا از قوه و شوکت و نظم(به ظاهر عادلانه) به خود گرفته اند غره گشته و مرغوب شود ، چون قوانین این کشورها بر اساس و پایه های اخلاقی وضع نشده و ضامن اجراء ندارد .

مردم این کشورها فکرشان فکر اجتماعی است ، افرادشان جز نفع ملت و خیر آن و جز دفع ضرر از ملتشان چیز دیگری را محترم نمی شمارند و ملتهایشان جز برده کردن سایر ملتها و دوشیدن آنها و استعمار سرزمینهایشان و مباح کردن جان و مال و ناموسشان هدف دیگری ندارند .

ثمره این پیشرفت و ترقیشان این شد که آن ظلمهایی را که جباران در گذشته بر افراد وارد می کردند امروزه به اجتماعات منتقل گردیده و در حقیقت امروز اجتماعی بر اجتماعی دیگر ظلم و ستم روا می دارد یعنی امروزه ملت جای فرد را گرفته است ، پس می توان گفت که الفاظ ، معانی خود را از دست داده اند و هر لفظی معنای ضد خود را به خود گرفته ، اگر از حریت و شرافت و عدالت و فضیلت سخنی به میان می آید مقصود واقعی از آن پیشرفت دنائت و پستی و ظلم و رذالت است .

و کوتاه سخن ، سنن و قوانین اجتماع هیچ وقت از گزند تخلف و بطلان ایمن نمی شود مگر اینکه بر اساس فضائل اخلاقی و شرافت انسانیت تاسیس شده و پشتوانه اش دلهای مردم بوده باشد .

و این فضائل اخلاقی هم به تنهایی در تامین سعادت اجتماع و سوق انسان به سوی صلاح عمل کافی نیست ، مگر وقتی که بر اساس توحید باشد ، یعنی مردم ایمان داشته باشند به اینکه عالم - که انسان جزئی از آن است - آفریدگار و معبودی دارد یکتا و ازلی و سرمدی ، که هیچ چیز از علم و احاطه او بیرون نیست و قدرتش مقهور هیچ قدرتی نمی شود .

خدایی که همه اشیاء را بر کاملترین نظام آفریده ، بدون اینکه به یکی از آنها احتیاجی داشته باشد و به زودی خلایق را به سوی خود بازگردانیده به حسابشان می رسد ، نیکوکار را به علت نیکوکاریش پاداش و بدکار را به بدی عملش کیفر می دهد و آن را مخلد در نعمت و این را مخلد در عذاب می کند .

و این خود روشن است که وقتی اخلاق بر چنین عقیده ای اتکاء داشته باشد برای آدمیان جز مراقبت رضای خدا همتی باقی نمی ماند ، در آن صورت تمامی هم آدمی این می شود که یک یک کارهایش مورد رضای خدا باشد و چنین مردمی از درون دلهایشان ، رادعی به نام تقوا دارند که مانع آنان از ارتکاب جرم می شود .

و اگر اخلاق از چنین اعتقادی سرچشمه نگیرد ، برای آدمی در کارهای حیاتیش هدفی جز تمتع به متاع دنیای فانی و التذاذ به لذائذ حیات مادی باقی نمی ماند ، نهایت چیزی که بتواند زندگی او را عادلانه و او را وادار به حفظ قوانین اجتماعی خود کند ، این فکر است که اگر من این قوانین را رعایت نکنم و ملزم به آن نباشم اجتماع من متلاشی گشته و در نتیجه زندگی خودم هم متلاشی می شود ، پس لازم است که من از پاره ای از خواسته هایم به خاطر حفظ جامعه صرفنظر کنم ، تا به پاره ای دیگر نایل شوم ، که اگر چنین کنم هم به بعضی از آرزوهایم می رسم و هم اینکه مردم مادام که زنده ام مرا مدح و تعریف می کنند و نام من در صفحات تاریخ با خطوطی طلایی باقی می ماند .

اما مساله مدح و تعریف مردم البته تا حدی مشوق هست و لیکن تنها در امور مهمی که مردم از آن آگاه می شوند جریان دارد ، به خلاف امور جزئی و شخصی و یا امور مهمی که مردم خبردار نشوند ، از قبیل کارهای سری ، که در آنجا دیگر این دواعی مانع ارتکاب انسان نمی شود و اما مساله خطوط طلایی تاریخ و نام نیک ، آن هم غالبا در مواردی صورت می گیرد که پای از جان گذشتگی و فداکاری در میان بیاید ، مانند کشته شدن در راه وطن و یا بذل مال و صرف وقت در ترفیع مبانی دولت و امثال آن .

این چنین فداکاری ها از کسانی سرمی زند که به حیات دیگری ، ماورای این زندگی معتقد باشند و کسی که چنین اعتقادی ندارد جز به یک عقیده خرافی دست به چنین فداکاری نمی زند ، زیرا با نبود اعتقاد به یک زندگی دیگر هیچ عاقلی از جان خود نمی گذرد تا بعد از او نامش را به نیکی یاد کنند ، چون او بعد از مرگ وجود ندارد تا از آن مدح و ثنا و یا هر نفع دیگری که تصور شود برخوردار گردد .

آن کدام عاقلی است که به خاطر آسایش دیگران از جان خود صرفنظر کند و خود را به کشتن دهد که دیگران به زندگی برسند ، با اینکه بر حسب فرض ، به زندگی دیگری اعتقاد نداشته باشد و مرگ را جز بطلان نپندارد .

مگر اینکه اعتقادی خرافی وادارش کند که خود را به کشتن دهد که آنهم با کمترین توجه و التفات از بین می رود.

پس روشن شد که هیچ انگیزه و محرکی و لو هر چه باشد جای توحید را نمی گیرد .

و چیزی وجود ندارد که جای توحید را در بازداری انسان از معصیت و نقض سنن و قوانین پر کند ، مخصوصا اگر آن معصیت و نقض سنن از چیزهایی باشد که طبعا برای مردم آشکار نشود و بالأخص آن معصیتی که اگر فاش شود به خاطر جهاتی بر خلاف آنچه که بوده فاش می گردد، مانند تجاوزی که اگر - العیاذ بالله - از یوسف نسبت به زلیخا سرمی زد.همچنانکه خودداری و تعفف یوسف از آن ، بر خلاف جلوه کرد و زلیخا او را به شهوترانی و خیانت متهم نمود .

آری ، در چنین فروضی جز توحید هیچ مانع دیگری نیست ، همچنانکه یوسف را جز علم به مقام پروردگارش چیزی جلوگیر نشد و نمی توانست بشود .

بحث ۲- تقوای دینی به یکی از سه امر حاصل می شود

و به عبارت دیگر خدای تعالی به یکی از سه وجه عبادت می شود:

خوف، رجاء ، حب!

و این هر سه در آیه:« فی الآخره عذاب شدید و مغفره من الله و رضوان و ما الحیوه الدنیا

الا متاع الغرور!»(۲۰/حدید) جمع شده است.

بنا بر این ، هر شخص با ایمانی باید نسبت به حقیقت دنیا توجه داشته باشد و بداند که دنیا متاع غرور و دام فریب است که چون سراب بیابان به نظر بیننده لب تشنه ، آب می آید و او را به سوی خود می کشاند ، ولی وقتی نزدیک شود چیزی نمی بیند و اگر چنین تنبهی داشته باشد دیگر هدف خود را از کارهایی که در زندگی انجام می دهد دنیا قرار نداده ، می داند که در ورای این دنیا جهان دیگری است که در آنجا به نتیجه اعمال خود می رسد ، حال یا آن نتیجه ، عذابی است شدید در ازای کارهای زشت و یا مغفرتی است از خدا در قبال کارهای نیک . پس بر اوست که از آن عذاب بهراسد و به آن مغفرت امیدوار باشد .

ولی اگر عالی تر از این فکر کند هدف خود را خشنودی خود قرار نمی دهد و به خاطر نجات از عذاب و رسیدن به ثواب عمل نمی کند بلکه هر چه می کند به خاطر خدا و رضای او است .

البته طبایع مردم در اختیار یکی از این سه راه مختلف است ، بعضی از مردم - که اتفاقا اکثریت را هم دارا هستند - مساله ترس از عذاب بر دلهایشان چیره گشته و از انحراف و عصیان و گناه بازشان می دارد ، اینها هر چه بیشتر به تهدید و وعیدهای الهی برمی خورند بیشتر می ترسند و در نتیجه به عبادت می پردازند .

و بعضی دیگر حس طمع و امیدشان غلبه دارد ، اینان هر چه بیشتر به وعده های الهی و ثوابها و درجاتی که خداوند نوید داده برمی خورند امیدشان بیشتر شده ، به خاطر رسیدن به نعمتها و کرامتها و حسن عاقبتی که خداوند به مردم با ایمان و عمل صالح وعده داده بیشتر به تقوا و التزام اعمال صالح می پردازند تا شاید بدین وسیله به مغفرت و بهشت خدایی نائل آیند .

ولی دسته سوم که همان طبقه علمای بالله هستند هدفشان عالی تر از آن دو دسته است ، اینان خدا را نه از ترس عبادت می کنند و نه از روی طمع به ثواب ، بلکه او را عبادت می کنند برای اینکه اهل و سزاوار عبادت است ، چون خدا را دارای اسماء حسنی و صفات علیائی که لایق شان اوست شناخته اند و در نتیجه فهمیده اند که خداوند پروردگار و مالک سود و اراده و رضای ایشان و مالک هر چیز دیگری غیر ایشان است و اوست که به تنهایی تمامی امور را تدبیر می کند .

خدا را این چنین شناختند و خود را هم فقط بنده او دیدند و چون بنده شانی جز این ندارد که پروردگارش را بندگی نموده ، رضای او را به رضای خود و خواست او را برخواست خود مقدم بدارد ، لذا اولا به عبادت خدا می پردازد و ثانیا از آنچه که می کند و

آنچه که نمی کند جز روی خدا و توجه به او چیز دیگر در نظر نداشته ، نه التفاتی به عذاب دارد تا از ترس آن به وظیفه خود قیام نماید و نه توجهی به ثواب دارد تا امیدوار شود .

گو اینکه از عذاب خدا ترسناك و به ثواب او امیدوار هست و لیکن محرکش برای عبادت و اطاعت خوف و رجاء نیست .

کلام امیر المؤمنین صلوات الله علیه که عرض می کند: من تو را از ترس آتشت و به امید بهشتت عبادت نمی کنم بلکه بدان جهت عبادت می کنم که تو را اهل و سزاوار عبادت یافتم نیز به همین معنا اشاره دارد .

این دسته از آنجایی که تمامی رغبت ها و امیال مختلف خود را متوجه یک سو کرده اند و آن هم رضای خدا است و تنها غایت و نتیجه ای که در نظر گرفته اند خداست ، لذا محبت به خدا در دلهایشان جایگیر شده است .

آری ، این دسته خدای تعالی را به همان نحوی شناخته اند که خود خدای تعالی خود را به داشتن آن اسماء و صفات معرفی کرده و چون او خود را به بهترین اسماء و عالیترین صفات معرفی و توصیف کرده و نیز از آنجایی که یکی از خصایص دل آدمی مجذوب شدن در برابر زیباییها و کمالات است ، در نتیجه ، محبت خدا که جمیل علی الاطلاق است در دلهایشان جایگزین می شود .

از آیه شریفه:« ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شی ء فاعبدوه به!» (۱۰۲/انعام) ضمیمه آیه:« الذی احسن کل شی ء خلقه!»(۷/سجده) استفاده می شود که خلقت دائر مدار حسن و این دو(خلقت و حسن) متلازم و متصادق همند .

آنگاه از آیات بسیار دیگری برمی آید که یک یک موجودات ، آیه و دلیل بر وجود خدا و آنچه در آسمانها و زمین است آیاتی است برای صاحبان عقل و خلاصه در عالم وجود چیزی که دلالت بر وجود او نکند و جمال و جلال او را حکایت ننماید وجود ندارد .

پس اشیاء از جهت انواع مختلفی که از خلقت و حسن دارند همه بر جمال لا یتناهی او دلالت نموده ، با زبان حال او را حمد و بر حسن فنا ناپذیر او ثنا می گویند و از جهت انواع مختلفی که از نقص و حاجت دارند همه بر غنای مطلق او دلالت نموده با زبان حال او را تسبیح و ساحت قدس و کبریائیش را از هر عیب و احتیاجی تنزیه می کنند، همچنانکه فرموده:

« و ان من شی ء الا یسبح بحمده !» (۴۴/اسرا)

پس این دسته از مردم در معرفت اشیاء از راهی سلوک می کنند که

پروردگارشان بـدان راهنمایی کرده و نشانشان داده و آن راه این است که هر چیزی را آیه و علامت صـفات جمال و جلال او می داننـد و برای هیـچ موجودی نفسـیت و اصـالت و اسـتقلال نمی بیننـد و به این نظر به موجودات می نگرنـد که آیینه هـایی هسـتند که بـا حسن خود ، حسن مـاورای خود را که حسـنی لا ـ یتنـاهی است جلوه گر می سازنـد و با فقر و حاجت خود غنای مطلقی را که محیط به آنهاست نشان می دهند و با ذلت و مسـکنتی که دارند عزت و کبریای ما فوق خود را حکایت می کنند .

و پر واضح است که آن دسـته از مردم که نظرشان به عالم هستی چنین نظری باشد خیلی زود نفوسـشان مجذوب ساحت عزت و عظمت الهی گشـته و محبت به او آنچنان بر دلهایشان احاطه پیـدا می کند که هر چیز دیگری و حتی خود آنان را از یادشان می برد و رسم و آثـار هوا و هوس و امیـال نفسانی را به کلی از صـفحه دلهایشان محو می سازد و دلهایشان را به دلهایی سـلیم مبدل می سازد که جز خدای عز اسمه چیز دیگری در آن نباشد ، همچنانکه فرموده:

« و الذین آمنوا اشد حبا لله !»(۱۶۵/بقره)

و لذا ، این طبقه دو طریق اول را که یکی طریق خوف و دیگری طریق رجاء بود خالی از شرك نمی دانند ، چون آن کس که خـدا را از ترس می پرسـتد در حقیقت به منظور دفع عذاب از جان خود متوسل به خدا می شود ، پس او خودش را می خواهد نه خدا را .

و همچنین آن کس که خدا را به امید ثوابش عبادت می کند به منظور جلب ثواب و رستگاری به نعمت و کرامت متوسل خدا می شود ، او هم خود را می خواهـد نه خـدا را ، زیرا اگر راه دیگری غیر از توسل به خـدا سـراغ داشت در جلب آن نفع و دفع آن ضـرر آن راه را می پیمود و با خـدا و عبادت او هیـچ سـر و کاری نـداشت. از امام صادق علیه السـلام روایتی شـده که می فرمود:

« هل الدین الا الحب - مگر دین غیر از محبت چیزی دیگر هم هست؟»

و در حدیث دیگری فرمود:

« من او را به ملاك دوستیش می پرستم! این مقام نهفته ای است که جز پاکان با آن تماسی ندارند!»

و اگر اهل محبت را در این حدیث پاکان خوانده برای این است که گفتیم این طایفه از هوای نفس و لوث مادیت منزهند .

پس : اخلاص در عبادت جز از راه محبت ، تمام و کامل نمی گردد!

بحث ۳- چگونه محبت باعث اخلاص می شود ؟

عبادت خدا از ترس عذاب ، آدمی را به زهد وادار می کند ، یعنی چشم پوشی از لذایذ دنیوی برای رسیدن به نجات اخروی، پس زاهد کارش این است که از محرمات و یا کارهایی که در معنای حرام است یعنی ترک واجبات اجتناب کند.

آنکس هم که طمع ثواب دارد طمعش او را وادار به کارهایی از قبیل عبادت و عمل صالح می کند تا به نعمت اخروی و بهشت برین نائلش سازد پس کار عابد هم این است که واجبات و یا کارهایی را که در معنای واجب است(یعنی ترک حرام) بجا آورد .

و خلاصه خوف زاهد او را وادار به ترک و رجاء عابد او را وادار به فعل می کند و این دو طریق هر یک صاحبش را به اخلاص برای دین وامی دارد نه اخلاص برای خدا ، صاحب دین .

به خلاف طریقه سوم که طریقه محبت است و قلب را جز از تعلق به خدا از هر تعلقی از قبیل زخارف دنیا و زینت های آن ، اولاد و همسران ، مال و جاه و حتی از خود و آرزوهای خود پاک می سازد و قلب را منحصرا متعلق به خدا و هر چه که منسوب به خداست - از قبیل دین و آورنده دین و ولی در دین و هر چه که برگشتش به خدا باشد - می سازد .

آری ، محبت به هر چیز محبت به آثار آن نیز هست .

بنا بر این ، چنین کسی در کارها ، آن کاری را دوست می دارد که خدا دوست بدارد و آن کاری را دشمن می دارد که خدا دشمن بدارد .

به خاطر رضای خدا راضی و به خاطر خشم خدا خشمگین می شود و این محبت نوری می شود که راه عمل را برای او روشن می سازد ، همچنانکه فرموده:

« ا و من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس!»(۱۲۲/انعام)

و روحی می شود که او را به خیرات وا می دارد ، همچنانکه فرموده:

« و ايدهم بروح منه!»(۲۲/مجادله)

و همین است سرّ اینکه از چنین کسی جز جمیل و خیر سرنمی زند و هیچ مکروه و شری را مرتکب نمی گردد .

و به هیچ به موجودی از موجودات عالم و حوادثی که در عالم رخ می دهد نمی نگرد و چشمش به هیچ یک از آنها چه بزرگ و چه کوچک ، چه بسیار و چه اندک نمی افتد مگر آنکه دوستش داشته و زیبایش می بیند ، چون او از آنها جز این جنبه را که آیات و نشانه های خدا و تجلیات جمال مطلق و حسن غیر متناهی و غیر مشوب به نقص

و مکروهند نمی بیند .

و به همین دلیل اینگونه اشخاص غرق در نعمتهای خدا و غرق در مسرتی هستند که غم و اندوهی با آن نیست و غرق در لذت و سروری هستند که دیگر آلوده به الم و اندوه نیست و غرق در امنیتی هستند که دیگر خوفی با آن نیست ، چون همه این عوارض سوء وقتی عارض می شوند که انسان سوئی را درک بکند و شر و مکروهی ببیند .

و کسی که هیچ چیزی را شر و مکروه نمی بیند ، او جز خیر و جمیل مشاهده نمی کند و وقایع را جز به مراد دل و موافق با رضا نمی بیند .

پس اندوه و ترس و هر سوء دیگر و هر چیزی که مایه اذیت باشد در چنین کسی راه ندارد بلکه او از سرور و ابتهاج و امنیت به مرحله ای رسیده که هیچ مقیاسی نمی تواند اندازه اش را معلوم کند و جز خدا هیچ کس نمی تواند بر آن احاطه یابد و این مرحله ، مرحله ای است که مردم عادی توانایی تعقل و پی بردن به کنه آن را ندارند ، مگر به گونه ای تصور ناقص . آیه شریفه:

« الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون الذین آمنوا و کانوا یتقون!» (۶۲و۶۳/یونس)و همچنین آیه:

« الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون!» (۸۲/انعام) اشاره به همین معنا دارد .

و این طایفه ، همان مقربینی هستند که به قرب خدای تعالی رستگار شده اند ، چون دیگر چیزی که میان آنان و پروردگارشان حائل گردد باقی نمانده ، نه در محسوسات و نه موهومات و نه آنچه مورد هوا و خواهش نفس و یا مورد تلبیس شیطان باشد ، زیرا هر چه که در برابر آنان قرار گیرد آیتی خواهد بود که کاشف از حق تعالی است نه حجابی که میان آنان و حضرتش ساتر شود و به همین جهت خداوند علم الیقین را بر ایشان افاضه می کند و کشف می کند برای ایشان از آنچه که نزد او است از حقایقی که از دیدگان مادی کور مستور است ، همچنانکه در آیه:

« کلا ان کتاب الابرار لفی علیین!

و ما ادریک ما علیون!

کتاب مرقوم!

یشهده المقربون!»(۱۸تا۲۱/مطففین) و آیه:

« کلا لو تعلمون علم الیقین! لترون الجحیم!»(۵و۶/تکاثر)

به این معنا اشاره فرموده .

و در پیرامون این معنا در تفسیر آیه:« یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم !»

(۱۰۵/مائده)در جلد ششم المیزان بحثی به میان آمده است.

سخن کوتاه آنکه ، این طایفه در حقیقت متوکلین بر خدا و تفویض کنندگان به سوی خدا و راضیان به قضاء او و تسلیم در برابر امر اویند ، چون گفتیم که جز خیر نمی بینند و جز جمیل به چشمشان نمی خورد .

و همین معنا باعث می شود که ملکات فاضله و خلق های کریمه که سازگار با این نظر که نظر توحید است در دلهایشان مستقر گردد و در نتیجه همانطور که در عمل مخلصند در اخلاق نیز مخلص شوند و معنای اخلاص دین برای خدا هم همین است:« هو الحی لا اله الا هو فادعوه مخلصین له الدین!»(۶۵/غافر)

بحث ۴- معنای اخلاص

اینکه در آیات مورد بحث و در آیات بسیاری دیگر ، اخلاص عبد را به خدا نسبت داده ، با اینکه بنده باید خود را برای خدایش خالص کند بدان جهت است که بنده جز موهبت خدای تعالی چیزی را از ناحیه خود مالک نیست و هر چه را که خدا به او داده باز در ملک خود اوست .

پس اگر بنده ، دین خود را و یا به عبارتی خود را برای خدا خالص کند ، در حقیقت خداوند او را جهت خود خالص کرده است .

البته در این میان افرادی هستند که خداوند در خلقت ایشان امتیازی قائل شده و ایشان را با فطرتی مستقیم و خلقتی معتدل ایجاد کرده و این عده از همان ابتدای امر با اذهانی وقاد و ادراکاتی صحیح و نفوسی طاهر و دلهایی سالم نشو و نما نموده اند و با همان صفای فطرت و سلامت نفس و بدون اینکه عمل و مجاهدتی انجام داده باشند به نعمت اخلاص رسیده اند ، در حالی که دیگران با جد و جهد می بایستی در مقام تحصیلش برآیند ، آن هم هر چه مجاهدت کنند به آن مرتبه از اخلاص که آن عده رسیده اند نمی رسند .

آری ، اخلاص ایشان بسیار عالی تر و رتبه آن بلندتر از آن اخلاصی است که با اکتساب بدست آید ، چون آنها دلهایی پاک از لوث موانع و مزاحمات داشته اند .

و ظاهرا در عرف قرآن مقصود از کلمه مخلَصین - به فتح لام - هر جا که آمده باشد هم ایشان باشند .

و این عده همان انبیاء و امامان معصوم علیهم السلام هستند و قرآن کریم هم تصریح دارد بر اینکه خداوند ایشان را اجتباء نموده ، یعنی جهت خود جمع آوری و برای حضرت خود خالص ساخته ، همچنانکه فرموده:

« و اجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم!» (۸۷/انعام)و نیز فرموده:

« هو اجتبیکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج!»(۷۸/حج)

و به ایشان از علم ، آن مرحله ای را داده که ملکه عاصمه است و ایشان را از ارتکاب گناهان و جرائم حفظ می کند و دیگر با داشتن آن ملکه صدور گناه حتی گناه صغیره از ایشان محال می شود .

و فرق عصمت و ملکه عدالت همین است ، با اینکه هر دوی آنها از صدور و ارتکاب گناه مانع می شوند ، از این جهت با هم فرق دارند که با ملکه عصمت صدور معصیت ممتنع هم می شود ، ولی با ملکه عدالت ممتنع نمی شود .

در صفحات گذشته هم گفتیم که این عده از پروردگار خود چیزهایی اطلاع دارند که دیگران ندارند و خداوند هم این معنا را تصدیق نموده و فرموده:

« سبحان الله عما یصفون! الا عباد الله المخلصین!» (۱۵۹و۱۶۰/صافات)

و نیز محبت الهی ایشان را وامی دارد به اینکه چیزی را جز آنچه که خدا می خواهد نخواهند و به کلی از نافرمانی او منصرف شوند ، همچنانکه این را نیز در قرآن تقریر نموده و در چند جای از آن فرموده است:

« فبعزتک لاغوینهم اجمعین! الا عبادک منهم المخلصین !»(۸۲و۸۳/ص)

و از جمله شواهدی که دلالت می کند بر اینکه عصمت از قبیل علم است ، یکی آیه ای است که خطاب به پیغمبرش می فرماید:

« و لو لا فضل الله علیک و رحمته لهمت طائفه منهم ان یضلوک و ما یضلون الا انفسهم و ما یضرونک من شی ء و انزل الله علیک الکتاب و الحکمه و علمک ما لم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیما!»(۱۱۳/نسا)

که ما تفصیل معنای آن را در المیزان در سوره نساء آورده ایم .

و نیز آیه ای است که از قول یوسف می فرماید:

« قال رب السجن احب الی مما یدعوننی الیه و الا تصرف عنی کیدهن اصب الیهن و اکن من الجاهلین!»(۳۳/یوسف)

و وجه دلالت آن را در تفسیرش در المیزان بیان نموده ایم .

از این نکته چند مطلب استفاده می شود:

اول آنکه: علمی که آن را عصمت می نامیم با سایر علوم از این جهت مغایرت دارد که این علم اثرش که همان بازداری انسان از کـار زشت و واداری به کار نیک است ، دائمی و قطعی است و هرگز از آن تخلف نـدارد ، به خلاف سایر علوم که تاثیرش در بازداری انسان اکثری و غیر دائمی است ، همچنانکه در قرآن کریم در باره آن فرموده:

« و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم!» (۱۴/نمل)و نیز فرموده:

« ا فرایت من اتخذ الهه هویه و اضله الله علی علم!» (۲۳/جاثیه)و نیز فرموده:

« فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بینهم!»(۱۷/جاثیه) و آیه:

« سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین!»(۱۵۹و ۱۶۰/صافات)

نیز بر این معنا دلالت می کند ، زیرا با اینکه مخلصین یعنی انبیاء و امامان معارف مربوطه به اسماء و صفات خدا را برای ما بیان کرده اند و عقل خود ما هم مؤید این نقل هست ، مع ذلک خداوند توصیف ما را صحیح ندانسته و آیه مذکور خدا را از آنچه ما توصیف می کنیم منزه نموده و توصیف مخلصین را صحیح دانسته .

پس معلوم می شود که علم ایشان غیر از علم ما است هر چند از جهتی متعلق علم ایشان و ما یکی است و آن ، اسماء و صفات خداست .

دوم اینکه: علم مزبور ، یعنی ملکه عصمت در عین اینکه از اثرش تخلف ندارد و اثرش قطعی و دائمی است ، در عین حال طبیعت انسانی را - که همان مختار بودن در افعال ارادی خویش است - تغییر نداده ، او را مجبور و مضطر به عصمت نمی کند ؟ و چگونه می تواند بکند با اینکه علم ، خود یکی از مبادی اختیار است و مجرد قوی بودن علم باعث نمی شود مگر قوی شدن اراده را .

مثلا کسی که طالب سلامت است وقتی یقین کند که فلان چیز سم کشنده آنی است ، هر قدر هم که یقینش قوی باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمی کند ، بلکه وادارش می کند به اینکه با اختیار خود از شرب آن مایع سمی خودداری کند .

آری ، وقتی عاملی انسان را مجبور به عمل و یا ترک عملی می کند که انسان را از یکی از دو طرف فعل و ترک بیرون نموده و امکان فعل و ترک را مبدل به امتناع یکی از آن دو بسازد .

شاهد این مدعا آیه:

« و اجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم ! ذلک هدی الله یهدی به من یشاء من عباده و لو اشرکوا لحبط عنهم ما کانوا یعملون!»(۸۷و۸۸/انعام)

است که دلالت می کند بر اینکه شرک برای انبیاء با اینکه خداوند برگزیده و هدایتشان کرده ممکن است و اجتباء و هدایت الهی مجبور به ایمانشان نکرده است. این معنا را آیه:

« یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته!» (۶۷/مائده) و نیز آیاتی دیگر می رساند .

پس معصومین به اراده و اختیار خودشان از معصیت منصرف می شوند و اگر انصرافشان را به عصمتشان نسبت دهیم مانند

انصراف غیر معصومین است که به توفیق

خدایی نسبت می دهیم .

همچنانکه با آن آیات و تصریح اخباری که می گویند انصراف معصومین از معصیت به خاطر تسدید روح القدس است نیز منافات ندارد ، چون این نسبت عینا مانند نسبت تسدید مؤمن است به روح ایمان و نسبت ضلالت و غوایت است به تسویلات شیطان ، همچنانکه این نسبت ها با اختیار مؤمن و کافر منافات ندارد ، آن نسبت هم با اختیار معصومین منافات ندارد .

پس چیزی از اینها ، فعلی را از این جهت که فعلی است از فاعلی با اراده و اختیار از فعل بودن خارج نمی سازید - دقت فرمایید!

بله ، در این میان عده ای هستند که گمان کرده اند خداوند آدمی را از معصیت باز می دارد و منصرف می کند ، اما نه از راه گرفتن اختیار و اراده اش ، بلکه از راه معارضه با اراده او ، مثل اینکه اسبابی فراهم آورد که اراده آدمی از بین برود و یا اراده ای بر خلاف اراده اش خلق کند و یا فرشته ای بفرستد تا از تاثیر اراده آدمی جلوگیری نماید و یا مجرای آن را تغییر دهد و آن را به سوی غیر آن هدفی که طبعا انسان قصد آن را می کند برگرداند ، همانطور که یک انسان قوی از اراده ضعیف و یا تاثیر آن جلوگیری می کند و نمی گذارد فرد ضعیف آن کاری را که بر حسب طبع خود می خواهد بکند انجام دهد .

گویا پاره ای از صاحبان نظریه مزبور جبری مسلکند و لیکن اصلی که مشترک میان همه صاحبان این نظریه است و این نظریه و نظریه های شبیه به آن مبتنی بر آنست ، این است که این طایفه معتقدند حاجت موجودات به باری تعالی تنها در پیدایش است و اما در بقائشان بعد از آنکه موجود شدند احتیاجی به خدای سبحان ندارند و خدای سبحان سببی است در عرض سایر اسباب، با این تفاوت که چون از سایر اسباب قوی تر و قادرتر است لذا می تواند در حال بقای موجودات هر رقم تصرفی که بخواهد بکند، یکی را منع نموده ، دیگری را آزاد بگذارد ، یکی را زنده کند ، آن دیگری را بمیراند ، یکی را عافیت دهد ، آن دیگری را مریض کند ، به یکی توسعه در رزق دهد و دیگری را تهیدست نماید و همچنین سایر تصرفات دیگر.

و از آن جمله اگر بخواهد بنده ای را مثلا از شر و گناه دور بدارد فرشته ای می فرستد تا او را از مقتضای طبعش که گناه است جلوگیری نماید و مجرای اراده او را از شر به سوی خیر تغییر دهد و یا اگر بخواهد بنده ای را به خاطر استحقاقی که دارد گمراه کند ابلیس را بر او مسلط می سازد تا از جانب خیر به شر معطوفش نماید هر چند این تصرف ابلیس به حد جبر و اضطرار نرسد .

و این حرف به دلیل وجدان مردود است ، چون ما با وجدان خود این معنا را درک می کنیم که در اعمال خیر و شر هیچ سببی که بـا نفس ما منازعه نمایـد و بر ما غالب شود وجود نـدارد و تنها نفس ما است که اعمالی از روی شـعور و اراده ای ناشـی از شعور و خلاـصه از شـعور و اراده ای که قائم به آنست انجام می دهـد ، پس هر سـببی را که دلیل نقلی و عقلی و رأی نفس ما اثبات می کند - از قبیل فرشته و شیطان - سببهایی است طولی ، نه عرضی ، و این خود روشن است .

علاـوه بر اینکه ، معارف قرآنی از قبیل توحیـد و هر معارف دیگری که بازگشت آن به توحیـد است همه مخالف با مبنای این نظریه است و در خلال بحثهای گذشته به مقدار زیادی این مطلب شرح داده شد.

(۱)

متقین، تنها دریافت کنندگان پیام الهی

« بِسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ !»

« الم »

« ذَلِك الْكِتَب لا رَيْب فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ... !»

« بنام خدائی آغاز می کنم که بر همه موجودات رحمتی عمومی و بر نیکان از بندگانش رحمتی خاص دارد!»

« الف لام میم ! این کتاب که در آن هیچ نقطه ابهامی نیست راهنمای کسانی است که تقوای فطری خود را دارند،»

« آنهـا که به عـالم غیب ایمان دارنـد و با نماز که بهترین مظهر عبودیت است خـدا را عبادت و با زکات که بهترین خـدمت به نوع است وظائف اجتماعی خود را انجام می دهند،»

« و همانهائی که با آنچه بر تو نازل شده و بدانچه قبل از تو نازل شده ایمان و به آخرت یقین دارند!»

« چنین کسان بر طریق هدایتی از پروردگار خویشند و هم ایشان تنها رستگارانند!» (۱ تا۵/بقره)

در آیات نوزده گانه اول سوره بقره که حال مؤمنین و کفار و منافقین را بیان می کند، از اوصاف معرف تقوی، تنها پنج صفت را ذکر می کنـد و آن عبارت است از: ایمان به غیب، اقامه نماز، انفاق از آنچه خـدای سـبحان روزی کرده، ایمان به آن چه بر انبیاء خود نازل فرموده و به تحصـیل یقین به آخرت. دارندگان این پنج صـفت را به این خصوصـیت توصـیف کرده: که چنین کسانی بر طریق هدایت الهی و دارای آن هستند!

این طرز بیان بخوبی می فهماند که نامبردگان بخاطر این که از ناحیه خدای

١- الميزان ج : ١١ ص : ٢١٠

سبحان هدایت شده اند، دارای این پنج صفت کریمه گشته اند، ساده تر این که ایشان متقی و دارای پنج صفت نامبرده نشده اند، مگر به هدایتی از خدای تعالی!

آن گاه کتاب خود را چنین معرفی می کند که هدایت همین متقین است: « لا ریب فیه هدی للمتقین!» (۲/بقره) پس می فهمیم که هدایت کتاب، غیر آن هدایتی است که اوصاف نامبرده را در پی داشت و نیز می فهمیم که متقین، دارای دو هدایتند، یک هدایت اولی که بخاطر آن متقی شدند و یک هدایت دومی که خدای سبحان به پاس تقوایشان به ایشان کرامت فرمود!

آن وقت مقابله بین متقین که گفتیم دارای دو هدایتند، با کفار و منافقین درست می شود، چون کفار هم دارای دو ضلالت و منافقین دارای دو کوری هستند، یکی ضلالت و کوری اول، که باعث اوصاف خبیثه آنان از کفر و نفاق و غیره شد، دوم ضلالت و کوری ای که ضلالت و کوری اولشان را بیشتر کرد، اولی را به خود آنان نسبت داد و دومی را به خودش، که بعنوان مجازات دچار ضلالت و کوری بیشتری شان کرد و در خصوص کفار فرمود: « ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه!»(۷/بقره) غشاوت را به خود آنان نسبت داد و مهر زدن بر دلهاشان را به خودش.

همچنان که در آیات بعد در باره منافقین می فرماید:« فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا،»(۱۰/بقره) مرض اولی را به خود منافقین نسبت می دهد و مرض دومی ایشان را به خودش، به همان معنائی که از آیه:

« یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین - خدا با این قرآنش بسیاری را گمراه و بسیاری را هدایت می کند و با آن گمراه نمی کند مگر فاسقان را، آنهائی را که قبل از برخورد با قرآن فاسق بوده اند!»(۲۶/بقره) و آیه:

« فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم - وقتی خودشان از راه راست منحرف شوند، خدا هم دلهاشان را منحرف می کند!»(۵/صف) استفاده می شود.

کوتاه سخن آن که: متقین میان دو هدایت واقعند، همچنان که کفار و منافقین میانه دو ضلالت قرار گرفته اند و هر سه طبقه از دو خصیصه خود، یکی را یعنی اولی را خودشان داشته اند و دومی را خداوند به عنوان جزا بر اولیشان اضافه کرده است.

و چون هدایت دومی متقین بوسیله قرآن صورت می گیرد، معلوم می شود هدایت اولی قبل از قرآن بوده و علت آن سلامت فطرت بوده است و اما این که چرا بعضی فطرتشان سالم است و بعضی نا سالم و آیا علت تامه آن وراثت و خوبی و بدی پدر و مادر و شیر و امثال آنها است و یا علت تامه اش خود انسان است؟ در پاسخ می گوئیم هیچ یک از اینها علت تامه نیست، ولی همه آنها به مقدار اقتضاء اثر دارد.

این وجدانی همه ما است که اگر فطرت کسی سالم باشد، ممکن نیست که به

این حقیقت اعتراف نکنـد، که من موجود محتـاجم و احتیـاجم به چیزی است که خارج از ذات خودم است و همچنین غیر من تمامی موجودات و آنچه که به تصور و وهم یا عقل درآید، محتاج به امری هسـتند خارج از ذاتشان و آن امر و آن چیز، امری است که سلسله همه حوائج بدو منتهی می شود!

پس شخصـی که سـلامت فطرت داشـته باشـد خواه نـاخواه ایمان به موجودی غایب از حس خودش دارد: موجودی که هستی خودش و هستی همه عالم، مستند به آن موجود است!

شخص سلیم الفطره بعد از آن که به چنین موجودی غیبی ایمان آورد و اعتراف کرد، فکر می کند که این مبدء که حتی دقیقه ای از دقائق از حوائج موجودات غافل نمی ماند و برای هر موجودی آنچنان سرپرستی دارد که گوئی غیر از آن دیگر مخلوقی نـدارد، چگونه ممکن است از هـدایت بنـدگانش غافل بمانـد و راه نجات از اعمال مهلک و اخلاق مهلک را به آنان ننمایـد؟ همین سـئوالی که از خود می کند و سئوالات دیگری که از آن زائیده می شود سر از مسئله توحید و نبوت و معاد در می آورد و در نتیجه خود را ملزم می داند که در برابر آن مبدء یکتا خضوع کند چون خالق و رب او و رب همه عالم است و نیز خود را ملزم می دانـد که در جسـتجوی هـدایت او برآیـد و وقـتی به هـدایت او رسـید، آنچه در وسع او هست از مـال و جـاه و علم و فضـیلت همه را در راه احیـاء آن هـدایت و نشـر آن دین بکـار بنـدد و این همـان نماز و انفاق است، اما نه نماز و زکات قرآن، چـون گفتـار مـا در بـاره شـخص سـلیم الفطره ای است که اینهـا را در فطرت خـود می یابـد، بلکه نمـاز و زکـاتی که فطرتش بگردنش می اندازد و او هم از فطرتش می پذیرد.

از اینجا معلوم شد که این پنج صـفتی که خدای تعالی آنها را زمینه هدایت قرآنی خود قرار داده، صفاتی است که فطرت سالم در آدمی ایجاد می کنـد و در آیات مورد بحث به دارنـدگان چنین فطرتی وعـده می دهـد که بزودی بوسـیله قرآنش ایشان را هـدایت می کنـد، البته هدایتی زائد بر هدایت فطرتشان، پس اعمال پنج گانه نامبرده، متوسط میان دو هدایتند، هدایتی سابق بر آن اعمال و هـدایتی لا حق به آنها و اعتقاد صادق و اعمال صالـح میان دو هـدایت واسـطه انـد، بطوری که اگر بعـد از هدایت فطرت، آن اعتقاد و آن اعمال نباشد، هدایت دومی دست نمی دهد.

دلیل بر این که هدایت دومی از ناحیه خدای سبحان و فرع هدایت اولی است، آیات بسـیاری است که چند آیه از آنها ذیلا از نظر خواننده می گذرد:

« یثبت الله الـذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الـدنیا و فی الاخره - خـدا کسانی را که ایمان آوردنـد، به قول ثابت در حیات دنیا و در آخرت پا بر جا می کند و خلاصه آنچنانشان را آنچنان تر می سازد!»(۲۷/ابراهیم)

« یا ایها الـذین آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله، یؤتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نورا تمشون به - ای کسانیکه ایمان آورده اید از خدا بترسید و به رسول او ایمان بیاورید، تا خدا از رحمتش دو برابر به شما بدهد و برایتان نوری قرار دهد، تا با آن نور مشی کنید!» (۲۸/حدید)

« ان تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم - اگر خدا را یاری کنید، خدا یاریتان می کند، و ایمانتان را قوی می سازد!»(۷/محمد)

« و الله لا یهدی القوم الفاسقین - خدا مردم تبهکار را هدایت نمی کند!»(۱۰۸/مائده)

پس معلوم می شود انحراف از هدایت اولی که همان تبه کاری باشد، باعث محرومیت از هدایت خدا می گردد. و از این قبیل آیاتی دیگر .

و مسئله ضلالت کفار و منافقین، عینا مانند هدایت متقین، دارای دو مرحله است، یکی از ناحیه خود مردم و یکی به عنوان مجازات از ناحیه خدا .

در آیات مورد بحث به حیات دیگری اشاره شده، که انسانها در آن حیات زندگی را از سر می گیرند، حیاتی است که فعلا پنهان است و نسبت به حیات دنیا جنبه باطن را دارد نسبت به ظاهر، حیاتی است که زندگی انسان بوسیله آن حیات در همین دنیا و بعد از مردن و در بعث و قیامت یکسره می شود و در بین، مرگی و انعدامی فاصله نمی گردد، همچنان که فرمود:

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا ، یمشی به فی الناس، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها - آیا کسی که مرده و بی جان بود، او را زنده کردیم و برایش نوری قرار دادیم، تا با آن در میانه مردم آمد و شد کرد، مثل کسی است که در ظلمتها قرار دارد و بیرون شدنی برایش نیست؟» (۱۲۲/انعام)

ایمان

ایمان، عبارت است از جایگیر شدن اعتقاد در قلب.

این کلمه از ماده « امن» اشتقاق یافته، گویا شخص با ایمان، به کسی که بدرستی و راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده، امنیت می دهد، یعنی آن چنان دل گرمی و اطمینان می دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شک و تردید نمی شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شک و تردید است.

ایمان، معنائی است دارای مراتبی بسیار چون اذعان و اعتقاد، گاهی بخود چیزی پیدا می شود و تنها اثر وجود آن چیز بر آن اعتقاد مترتب می شود و گاهی از این شدیدتر است، بطوری که به پاره ای لوازم آن نیز متعلق می گردد و گاهی از این نیز شدیدتر می شود و به همه لوازم آن متعلق می شود. از همین جا نتیجه می گیریم: مؤمنین هم در اعتقادشان به غیب و به خدای

حاضر و ناظر و به روز جزای او، در یک

طبقه نیستند، بلکه طبقات مختلفی دارند.

غیب

کلمه غیب بر خلاف شهادت، عبارت است از چیزی که در تحت حس و درک آدمی قرار ندارد و آن عبارت است از خدای سبحان و آیات کبرای او، که همه از حواس ما غایبند و یکی از آنها وحی است، که در جمله: « و الذین آمنوا بما انزل الیک و ما انزل من قبلک ...،»(۴/بقره) به آن اشاره فرموده است.

پس مراد از ایمان به غیب در مقابل ایمان به وحی و ایمان به اخرت، عبارت است از ایمان به خدای تعالی، در نتیجه در این چند آیه به ایمان به همه اصول سه گانه دین اشاره شده است. قرآن کریم همواره اصرار و تاکید دارد در این که بندگان خدا نظر خود را منحصر در محسوسات و مادیات نکنند و ایشان را تحریک می کند به این که: از عقل سلیم و لُب خالص پیروی کنند!

یقین

« و بالاخره هم یوقنون!» (۴/بقره)قبلا اعتقاد راسخ به توحید و نبوت را به کلمه ایمان تعبیر آورد و در این جمله اعتقاد راسخ بخصوص به آخرت را به ایقان تعبیر کرده و این بدان جهت است که به لازمه یقین، که عبارت است از فراموش نکردن آخرت، نیز اشاره کرده باشد، چون بسیار می شود انسان نسبت به چیزی ایمان دارد و هیچ شکی در آن ندارد، اما پاره ای از لوازم آنرا فراموش می کند و در نتیجه عملی منافی با ایمانش انجام می دهد، بخلاف یقین که دیگر با فراموشی نمی سازد و ممکن نیست انسان عالم و مؤمن به روز حساب باشد و همواره آن روز را در خاطر داشته و به یاد آن باشد، به یاد روزی باشد که در آن روز به حساب کوچک و بزرگ اعمالش می رسند و در عین حال پاره ای گناهان را مرتکب شود، چنین کسی نه تنها مرتکب گناه نمی شود، بلکه از ترس، به قرق گاه های خدا نزدیک هم نمی گردد.

همچنان که خدای تعالی در باره آنان فرموده:

« و لا تتبع الهوی، فیضلک عن سبیل الله، ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب - خواهش نفس را پیروی مکن، که تو را از راه خدا گمراه می کند، کسانی که از راه خدا گمراه می شوند، عذابی شدید دارند، بخاطر این که روز حساب را فراموش کردند!» (۲۶/ص) و فهمانید که ضلالت از راه خدا تنها بخاطر فراموشی روز حساب است و بدین جهت در آیات مورد بحث فرمود:« و بالاخره هم یوقنون!»

چون به یاد آخرت بودن و بدان یقین داشتن، تقوی را نتیجه می دهد!

هدایت

« اولئک علی هـدی من ربهم...!»(۵/بقره) هدایت همه اش از خدای سبحان است، و هیچ قسـمی از آن بهیچ کس نسبت داده نمی شود، مگر بطریق مجاز گوئی.

در جمله مورد بحث، مؤمنین را به هدایت توصیف کرده و در موردی دیگر هدایت را این طور تعریف کرده که:« فمن یرد الله ان یهـدیه، یشرح صـدره - یعنی کسـی را که خـدا بخواهـد هدایت کند سینه اش را گشاده می سازد!» (۱۲۵/انعام) گشادگی سینه، بمعنای وسعت ان است، وسعتی که هر تنگی و تنگ نظری و بخل را از آن دور می سازد و چون در جای دیگر فرموده: « و من یـوق شـح نفسه فاولئـک هـم المفلحـون – کســی کـه او را از بخـل درونی حفـظ کرده باشـند چنیـن کسـانی از رستگارانند!»(۹/حشر) لذا می بینیم در آخر آیه مورد بحث هم نامی از رستگاری برده، می فرماید:« اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون!» (۵/بقره)

(۱)

فضلیت های انسانی،اعطائی یا اکتسابی؟

« أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّى مَنْ يَشاءُ وَ لا يُظْلَمُونَ فَتيلًا !»

« مگر آن کسان را که خود را به عنوان پاکی می ستایند، نمی بینی با این که خدای تعالی است که هر کس را بخواهد پاک و تزکیه می کند و احدی در این کار استقلال ندارد و مردم حتی یک خردل ستم نمی شوند!» (۴۹/نساء)

ستودن از شؤون ربوبیت و یـا بگو تربیت مربی عـالم است و مختص به خـدای تعـالی است و اما آدمی زاده هر چنـد که ممکن است واقعـا متصف به کمـالی باشـد و فضـایلی را دارا بشود و انواعی از شـرافت و پیشـرفت های معنوی را کسب بکنـد ، اما به محضـی که روی آن فضایل و شرافت ها تکیه کند ، نوعی استقلال و بی نیازی از خدا را برای خود اثبات کرده و این خود در معنـای ادعـای الوهیت و شـرکت بـا رب العـالمین است و انسـان سـراپا حاجت که نه نفع و ضـرری برای خود مالک است و نه مرگ و حیـاتی ، کجـا ؟ و اسـتقلال و بی نیازی از خـدا ، کجا ؟ با این که انسان خودش و آنچه به او مربوط است چه آنها که در جان او و روح او است ، و چه آن چیزهایی که از خارج به او رسیده و او

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۶۸

خود را مالـك آنهـا پنداشـته و چه آن اسـبابی که آن خیرهـا را به وی رسانـده ، همه و همه مملوك خـدای سـبحانند ، آن هم مملوك خـالص ، به این معنـا که هیـچ کس دیگری بـا خـدا در مـالکیت آنها شـرکت نـدارد و بنا بر این دیگر چه چیزی برای انسان باقی می ماند ؟ .

و ایـن غرور و خودپسـندی کـه وادار می کنـد آدمی را بـه ایـن که خـود را بسـتاید ، نـامش عجب است ، که از اصـول رذایل اخلاـقی اسـت ، و چـون هیـچ انسـانی بریـده از انسانهـای دیگر نیسـت ، به تدریـج این رذیله او را وادار می کنـد به این که در تماسـش با انسانهای دیگر به رذیله دیگری مبتلا شود ، که نامش تکبر است ، او به حکم همان خود پسـندیش می خواهد خود را بالاتر از سایرین جلوه دهد ، و بندگان خدای را بنده خود بپندارد ، اینجا است که به هر ظلم و سـتم و حق کشی و هتك هر حرمتی از محارم الهی دست می زند و به خود اجازه می دهد بر جان و ناموس و اموال مردم دست درازی کند.

همه اینهـا در جـایی است که فردی از افراد مبتلا به این بیماری های روانی یعنی عجب و تکبر شـده باشـد اما اگر از فرد تجاوز کنـد و خلقی اجتمـاعی و سـیره ای قومی شود ، آن وقت است که هلاـك نوع بشـر و فساد زمین حتمی است و همان است که خدای تعالی از مجتمع یهود حکایت می کند ، که گفتند: « لیس علینا فی الامیین سبیل !»

(۷۵/ال عمران)

پس هیـچ انسانی جا ندارد به منظور سـتایش خود فضـیلتی را برای خود ذکر کند، حال چه این که در این خودسـتایی راسـتگو باشد و چه دروغ بگوید ، برای اینکه او مالك آن فضیلت برای خود نیست ، این خدای سبحان است که آن فضیلت ، را به وی داده و او است که فضل خود را به هر کس بخواهـد و به هر نحو که بخواهـد عطا می کند و او است که با دادن فضل و افاضـه نعمتش هر که را بخواهـد عملا تزکیه می کنـد و یا با سـتایش قولی هر که را بخواهد می سـتاید و تزکیه می کند و به صـفات کمال ، شرافتش می دهد ، مثلا در باره برگزیدگی آدم و نوح علیهما السلام می فرماید:

« ان الله اصطفی آدم و نوحا !»(۳۳/ال عمران)

در باره صداقت و نبوت ابراهیم و ادریس علیهما السلام می فرماید:

« انه کان صدیقا نبیا - او مردی بود صدیق و پیامبر!»(۴۱و۵۶/مریم)

در باره علم یعقوب علیه السلام می فرماید:« و انه لذو علم لما علمناه !» (۶۸/یوسف)

در باره عبودیت و خلوص یوسف علیه السلام می فرماید:

« انه من عبادنا المخلصین!»(۲۴/یوسف)

در حق موسی و این که بنده ای مخلص و فرستاده ای نبی بود می فرماید:

« انه کان مخلصا و کان رسولا نبیا!»(۵۱/مریم)

در حق عیسی و آبرومندیش در دنیا و آخرت و اینکه از مقربان بوده است می فرماید:

« وجیها فی الدنیا و الآخره و من المقربین!»(۴۵/ال عمران)

در ستایش سلیمان و ایوب می فرماید:« نعم العبد انه اواب!»(۳۰/ص)

و در باره پیامبر اسلام خاتم انبیا محمد مصطفی صلوات الله علیه و علی آله و دوستیش نسبت به خدای تعالی فرموده:

« ان ولیی الله الذی نزل الکتاب و هو یتولی الصالحین!»(۱۹۶/اعراف)

و نیز فرموده:« و انک لعلی خلق عظیم!»(۴/قلم)

و همچنین در باره عده ای از انبیا در سوره های انبیا و مریم و انعام و صافات و ص و غیر اینها ستایش های دیگری کرده است .

سخن کوتاه این که ، تزکیه و ستایش ، کار خدای سبحان است و حقی است مخصوص او ، که غیر با او در آن شریک نیست ، زیرا ستایش هایی که از غیر او سر می زند سر تا پایش ظلم است! زیرا اگر چیزی را ستایش می کند که خدا آن را نستوده برای خود در برابر خدا استقلالی قائل شده، از سوی دیگر در ستایش آن چیز یا راه افراط رفته یا تفریط ، چون او واقف به اندازه و مقدار آن چیز نیست ، تا به اندازه ای که باید ستایشش کند! به خلاف خدای تعالی که هر چه را و هر که را می ستاید به حق و عدالت و به اندازه ای که خود گرفته می ستاید نه افراط کند و نه تفریط و به همین جهت در آخر آیه می فرماید:« و لا یظلمون فتیلا!»(۴۹/نسا)

تزکیه خدای تعالی در آیه شریفه هر چند مطلق آمده و شامل تزکیه عملی و قولی هر دو می شود و لیکن به حسب مورد با تزکیه قولی منطبق است .

با این آیه شریفه دو مطلب روشن می شود:

۱- یکی اینکه هیچ صاحب فضیلتی حق ندارد از این که دارای آن فضیلت است دچار عجب گشته از خودش خوشش آید و خود را به داشتن آن فضیلت بستاید ، زیرا ستایش مخصوص خدای تعالی است و ما این مطلب را از جمله:« بل الله یزکی ...!»(۴۹/نسا) می فهمیم ، که از ظاهرش بر می آید ، تنها خدای تعالی است که هر کس را شایسته تزکیه بداند ، دیگران هم نباید او را به خاطر آن فضیلت بستایند ، مگر فضیلت او را مستند به خدای تعالی نموده و همان مقدار فضیلتی را که خدا به او داده بستایند ، نه بیشتر ، از این جا نتیجه می گیریم که اولا فضایل تنها و تنها آن کمالاتی هستند که خدای تعالی آنها را ستوده و

اما چیزهای دیگری که دین خدا آنها را نمی شناسد و

فضیلت نمی نامد ، نیستند و ثانیا لازمه این حرف آن نیست که مردم دوغ و دوشاب را یکی ، خوب و بد را یکسان دانسته ، فضیلتی برای صاحب فضیلت قائل نشوند و قدر و منزلت آن فضیلت را تعظیم نکنند ، زیرا قدرشناسی و فضیلت دوستی ، خود از شعائر خدای تعالی است چطور ممکن است چنین نتیجه غلطی گرفت ، با این که خود خدای تعالی فرمود:« و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب!»(۳۲/حج) تعظیم شعائر الهی ، خود از آثار سلامت قلب و تقوای نفس است ، بنا بر این یک فرد جاهل وظیفه شرعی دارد که در برابر عالم خضوع کند و قدر و منزلتی برای او بشناسد و این خود پیروی کردن از حق است ، چون قرآن تفاوت گذاشتن بین عالم و جاهل را حق دانسته و فرموده:« هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون ؟»(۹/زمر)

البته این نیز معلوم است که لزوم احترام کردن مردم از عالم غیر این است که خود عالم برای مردم قیافه بگیرد و از این که چند کلمه از مردم بیشتر می داند به خود ببالد ، خود را بستاید و توقع احترام از مردم داشته باشد و این تفاوت منحصر در مساله علم نیست ، بلکه در همه فضایل حقیقی و انسانی وظیفه صاحب فضیلت و وظیفه مردم نسبت به او تفاوت می کند .

۲- مطلب دومی که از آن چه گذشت به دست آمد این است که همان طور که دو سه سطر قبل اشاره کردیم ، فضیلت آن چیزی است که خدای تعالی آن را فضیلت بداند ، پس این که غربیها می گویند آدمی باید اعتماد به نفس داشته باشد و بعضی از نویسندگان ما نیز دنبال آنان را گرفته اند حرف درستی نیست ، چون دین خدا چنین چیزی را به عنوان فضیلت نمی شناسد و مذاق قرآن کریم نیز آنچه خدای تعالی در قرآن کریمش فضیلت دانسته اعتماد به خدا و افتخار به بندگی او است ، قرآن می فرماید:« الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لکم فاخشوهم فزادهم ایمانا و قالوا حسبنا الله و نعم الوکیل!»(۱۷۳/ال عمران) و نیز فرموده:« ان القوه لله جمیعا!» (۱۶۵/بقره)و باز فرموده:« ان العزه لله جمیعا!»(۶۵/یونس) و آیاتی دیگر!

(و من گمان می کنم غنای طبع و استغنای از خلق و ابای نفس را با اعتماد نفس اشتباه گرفته اند ، بله این که من خود را فقط محتاج خدا و فقیر نعمت های او بدانم و در برابر خلق سر فرود نیاورم و با سیلی صورت خود را سرخ نموده خود را بی نیاز نشان دهم ، استغنای طبع است و اسلام به آن سفارش کرده و نیز این که ایمانم ، به خدای تعالی آنقدر زیاد باشد که در سویدای دلم ذره ای نسبت به آینده ام نگرانی نداشته باشم ، این توکل به خدا و یا بگو غنای طبع است و فضیلت است و همچنین این که تنها در برابر خدای تعالی اظهار ذلت و حقارت کنم و بس و دیگر تن به هیچ ذلتی ندهم ابای

نفس است و فضیلت محسوب می شود و اما این که من در تعیین سرنوشت خود تکیه ام به خودم باشد و به قول همین غرب زدگان اعتماد به خودم بکنم ، این شرک به خدا است و اسلام فضیلتش نمی داند! مترجم.)

(۱)

در معنای بیماری دل

« فَتَرَی الَّذِینَ فی قُلُوبِهِم مَّرَضٌ یُسرِعُونَ فِیهِمْ یَقُولُونَ نخْشی أَن تُصِیبَنَا دَائرَةٌ فَعَسی اللَّهُ أَن یَأْتیَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَیُصبِحُوا عَلی مَا أَسرُّوا فی أَنفُسِهِمْ نَدِمِینَ!»

« نشانه اینکه بعضی از مدعیان ایمان از سنخ همان کافرانند - این است که می بینی این بیماردلان به سوی یهود و نصارا می شتابند و می گویند: ما بیم آن داریم که بلا بر سر ما آید - غافل از اینکه چه بسا خدای تعالی از ناحیه خود فتحی آورده و امری دیگر که خودش می داند پیش بیاورد، آن وقت است که این بیماردلان نسبت به آنچه در دل پنهان می داشتند پشیمان شوند!» (۵۲/مائده)

جمله:« فی قلوبهم مرض،» بطور اجمال دلالت دارد بر اینکه دل انسانها در خطر نوعی بیماری قرار دارد و قهرا وقتی برای چیزی حالت بیماری تصور شود حالت سلامتی هم دارد ، چون صحت و مرض در مقابل هم هستند ، تا یکی از آن دو فرض نداشته باشد طرف دیگر نیز فرض ندارد وقتی یکی از این دو حالت می تواند در دلی یا هر چیزی محقق شود که قبلا آن چیز ، چیزی باشد که تحقق طرف دیگر و حالت دیگر نیز در آن ممکن باشد ، نظیر کوری و بینائی که خواننده توجه دارد به اینکه دیوار را به عنوان اینکه نمی تواند ببیند کور نمی خوانیم زیرا استعداد بینائی در آن نیست و همچنین نمی توان آن را به هیچ مرضی متصف کرد ، چون استعداد صحت و سلامتی ندارد .

و در کلام خدای عز و جل هر جا که خدای تعالی برای دلها اثبات مرض کرده ، احوال آن دلهای مریض و آثار آن را بیان کرده و در بیانش اموری را ذکر نموده که دلالت دارد بر اینکه آن دلها استقامت فطری خود را از دست داده ، از راه میانه منحرف شده اند ، به آیات زیر توجه فرمائید:

« اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض ما وعدنا الله و رسوله الا غرورا!»(۱۲/احزاب)

« اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض غر هؤلاء دینهم!»(۴۹/انفال)

« لیجعل مایلقی الشیطان فتنه للذین فی قلوبهم مرض و القاسیه قلوبهم!» (۵۳/حج) و آیاتی دیگر .

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۵۹۲

مطلب این است که مرض قلب عبارت است از اینکه قلب دچار نوعی تردید و اضطراب شود که مساله ایمان به خدا و اطمینان نسبت به آیات او را کدر و ناصاف کند و ایمان در آن قلب آمیخته با شرک شود و لذا می بینیم که در مرحله خلق و خوی احوالی و اخلاقی متناسب با کفر بر آن عارض می گردد و در مرحله عمل کارهائی از آن سر می زند که متناسب با کفر به خدا و به آیات او است .

در مقابل ، سلامتی قلب و صحت آن عبارت است از اینکه قلب در مستقری قرار گیرد که خلقتش در همان مستقر بوده و یا به عبارت دیگر عبارت است از اینکه قلب راه میانه را از دست ندهد و برگشت این حالت به خلوص قلب در توحید خدای سبحان و اعتماد کردن به جناب او و بریدن از هر چیز دیگری است که هوای نفس به سوی آن کشش دارد ، این نکته از آیه زیر به چشم می خورد که می فرماید:

« یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم!»(۸۸و۸۹/شعرا)

از همین جا روشن می شود که بیماردلان غیر از منافقینند ، همچنانکه تعبیر قرآن از این دو طائفه مثل:« المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض،» در غالب موارد تا حدی خالی از اشعار بر دو طائفه بودن آن دو نیست ، برای اینکه منافقین عبارتند از کسانی که به زبان ایمان آورده و در دل ایمان ندارند و دلهاشان کافر خالص است و از نظر حیات ایمانی مرده است ، نه بیمار ، همچنانکه قرآن کریم آنان را مرده و دارندگان ایمان را زنده خوانده و می فرماید:

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس!» (۱۲۲/انعام) و نیز می فرماید:« انما یستجیب الذین یسمعون و الموتی یبعثهم الله!»(۳۶/انعام)

بنا بر این ظاهر از عرف و اصطلاح قرآن کریم این است که مرض قلب عبارت است از شک و تردیدی که بر درک آدمی نسبت به آنچه مربوط به خدای تعالی و آیات اوست مستولی و چیره می شود و نمی گذارد قلب با آن معارف که همان عقائد دینی است جوش بخورد و انسان مبتلای به آن شک و تردید عقد قلبی نسبت به خدا و آیاتش داشته باشد .

پس بیماردلان(به حسب طبع معنای این کلمه) عبارتند از کسانی که ایمانشان ضعیف است ، همانهائی که دلهایشان به پر کاهی می ماند که هر لحظه دستخوش نسیم ها گشته ، به این سو و آن سو کشیده می شود ولی منافقین که به زبان اظهار ایمان می کنند اصلا ایمان ندارند و در باطن کافرند اما کافر بی شهامتی که کفر خود را علنی نمی سازند بلکه بخاطر مصالح مادی خود آن را پنهان می کنند تا با دم زدن از اسلام و ایمان مؤمنین را و با اظهار کفر نزد کفار آنان را بدوشند .

بله بسا می شود که در قرآن کریم از بیماردلان تعبیر به منافق می شود و این تعبیر نوعی تحلیل است ، در حقیقت می خواهد بفهماند که بیماردلان نیز مانند منافقین از داشتن لطیفه ایمان محرومند ، پس از این نظر مانند آنها هستند ، مانند آیه زیر که کلمه منافقین را بر بیماردلان اطلاق نموده و می فرماید:

« بشر المنافقین بان لهم عذابا الیما، الذین یتخذون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین، ایبتغون عندهم العزه فان العزه لله جمیعا و قد نزل علیکم فی الکتاب ان اذا سمعتم آیات الله یکفر بها و یستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره انکم اذا مثلهم، ان الله جامع المنافقین و الکافرین فی جهنم جمیعا!» (۱۳۸تا۱۴۰/نسا)

و این اطلاق غیر اطلاق بیمار بر منافقین واقعی است که در دل اصلا ایمان ندارند مانند آیه زیر:

« و من الناس من یقول آمنا بالله و بالیوم الاخر و ما هم بمؤمنین ... فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ... و اذا قیل لهم آمنوا کما آمن الناس قالوا ا نؤمن کما آمن السفهاء!»(۸تا۱۳/بقره)

چون در این آیات به این جهت عنوان بیمار دل را بر منافقین واقعی اطلاق کرده که بفهماند دلهای منافقین واقعی از مرحله شک در باره حق سیر نموده ، در آخر به انکار حق منتهی شده است ، در آغاز به خاطر ارتکاب دروغ و اینکه در دل دچار شک بودند ولی به دروغ دعوی ایمان کردند بیمار دل شدند و به تدریج خدای تعالی بیماریشان را بیفزود تا در آخر منکر حق شده و آن را مسخره کردند و هلاک گشتند .

و اصولا خدای سبحان مرض قلب را در حد مرض های جسمانی دانسته که به تدریج شدت می یابد و اگر به معالجه اش نپردازند مزمن می شود و در آخر کار بیمار را به هلاکت می کشاند و شدت یافتنش به خاطر ناپرهیزی کردن و بیماری را با چیزهائی که برای مریض مضر است و طبع مریض را بیشتر تحریک می کند کمک کردن است که این ناپرهیزی و امداد کردن بیماری در بیماریهای قلبی همان ارتکاب معصیت ها است که خدای تعالی در باره اش فرموده:

« فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا !»(۱۰/بقره) و نیز فرموده:

« و اذا ما انزلت سوره ... و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم و ماتوا و هم کافرون، اولا یرون انهم یفتنون فی کل عام مره او مرتین، ثم لا یتوبون و لا هم یذکرون!»(۱۲۴و۱۲۵/توبه)

و نیز در یک بیانی عمومی فرموده:

« ثم کان عاقبه الذین اساؤا السوای ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یستهزؤن!» (۱۰/روم)

خدای تعالی همانطور که برای دلها قائل به بیماری است ، برای علاج آن بیماری در آیاتی از قرآن کریمش علاج نیز پیشنهاد کرده است ، از آن جمله در بیانی عام و کلی فرموده:

« یهدیهم ربهم بایمانهم!»(۹/یونس) و نیز فرموده:

« الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه!»(۱۰/فاطر)

بنا بر این کسی که دچار مرض قلب است اگر بخواهد خود را مداوا و بیماری خود را بر طرف سازد باید به سوی خدای عز و جل توبه ببرد و توبه عبارت است از ایمان به او و تذکر به افکار شایسته و اعمال صالح ، همچنانکه در آیه قبلی یعنی آیه ۱۲۶ سوره توبه در باره آنهائی که در صدد علاج دل خود نیستند فرمود:« ثم لا یتوبون و لا هم یذکرون!»

و نیز در کلامی جامع در این باب فرموده:

« یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ا تریدون ان تجعلوا لله علیکم سلطانا مبینا! ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار و لن تجد لهم نصیرا! الا الذین تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دینهم لله فاولئک مع المؤمنین و سوف یؤت الله المؤمنین اجرا عظیما!»(۱۴۴تا۱۴۶/نسا)

و ما در سابق هم گفتیم که مراد از توبه در اینجا رجوع به خدا است به ایمان و استقامت ورزیدن در برابر آن و تمسک به کتاب و سنت و در آخر به اخلاص عمل .

(۱)

بر اولیاء خدا نه حزنی هست و نه خوفی!

« أَلا إِنَّ أَوْلِیَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یحْزَنُونَ!»

« الَّذِینَ ءَامَنُوا وَ کانُوا یَتَّقُونَ!»

« لَهُمُ الْبُشرَی فی الْحَیَوهِ الدُّنْیَا وَ فی الاَخِرَهِ لا تَبْدِیلَ لِکلِمَتِ اللَّهِ ذَلِک هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ!»

« وَ لا یحْزُنک قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّهَ للَّهِ جَمِیعاً هُوَ السمِیعُ الْعَلِیمُ !»

« آگاه باشید که اولیای خدا از هیچ چیزی ترس و اندوه ندارند!»

« همانهائی که ایمان آوردند و پروای از خدا حالت همیشگی آنهاست!»

« آنان هم در دنیا بشارت دارند و هم در آخرت! و این کلمه خداست! و در کلمات خدا دگرگونی وجود ندارد! و همین بشارت خود رستگاری عظیمی است!»

« سخنانی که مشرکین می گویند تو را ای پیامبر غمگین نسازد! که عزت همه اش از آن خدا است! و تنها شنوائی و دانائی از آن اوست!» (۶۲تا۶۵/یونس)

وقتی می گوئیم خدای تعالی ولی بنده مؤمنش می باشد ، معنایش این است که آن چنان وصل به بنده است و آن چنان متولی و مدبر امور بنده است که هیچ کس دیگری این چنین ارتباطی را با آن بنده ندارد ، او است که بنده را به سوی صراط مستقیم هدایت می کند ، امر می کند ، نهی می کند ، به آنچه سزاوار است وا می دارد ، از آنچه نکوهیده است باز می دارد و او را در زندگی دنیائی و آخرتیش یاری می کند .

۱- المیزان ج : ۵ ص : ۶۱۹

همچنـانکه از این طرف نیز می گوئیم مؤمن واقعی ولی خـدا است ، زیرا آن چنـان وصل به خـدا است که متولی اطاعت او در همه اوامر و نواهی او است ، و تمـامی برکـات معنوی از قبیـل هـدایت ، توفیق ، تاییـد ، تسدیـد و به دنبـالش اکرام به بهشت و رضوان را از خدای تعالی می گیرد .

پس ، اولیای خدا - به هر حال - تنها مؤمنین اند ، زیرا خدای تعالی خود را ولی آنان در حیات معنویشان دانسته و فرموده:

« و الله ولی المؤمنین!»(۶۸/ال عمران)

چیزی که هست آیه بعـد از این آیه کلمه ولایـت را طوری تفسـیر می کنـد که بـا این ادعاء که خـدای تعالی ولی همه مؤمنین باشـد ، نمی سازد ، چون ما می دانیم در بین مؤمنین کسانی هسـتند که در عین داشـتن ایمان مبتلا به شـرکند ، همچنانکه خود خدای تعالی فرموده:« و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون!» (۱۰۶/یوسف)

آیه بعد از آیه مورد بحث مؤمنین ولی خدا را چنین معرفی کرده:

« الذین آمنوا و کانوا یتقون!»(۶۳/یونس)

و تـازه به صـرف داشـتن ایمـان و تقوا معرفی نکرده بلکه بـا آوردن کلمه «کانوا» فهمانـده که اولیای خـدا قبل از ایمان آوردن تقوائی مسـتمر داشـته انـد ، فرموده: «الذین آمنوا» و سـپس بر این جمله عطف کرده که:« و کانوا یتقون!» و با آوردن این جمله می فهماند که اولیای خدا قبل از تحقق این ایمان از آنان ، دائما تقوا داشـته اند ، و معلوم است که ایمان ابتدایی مسبوق به تقوا نیست ، بلکه ایمان و تقوا در افراد معمولی متقاربند و با هم پیدا می شوند و یا بر عکس اولیای خدا اول ایمان در آنان پیدا می شود ، بعدا به تدریج دارای تقوا می گردند ، آن هم تقوای مستمر و دائمی .

پس منظور از این ایمان مرتبه دیگری از مراتب ایمان است ، غیر آن مرتبه اول که در افراد معمولی یافت می شود .

در جلد اول المیزان در تفسـیر آیه ۱۳۰ سوره بقره نیز گفتیم که برای هر یـک از ایمان و اسـلام و همچنین برای شـرک و کفر مراتب مختلفی است که بعضی فوق بعضی دیگر است:

مرتبه اول از اسلام عبارت است از اینکه آدمی کلمه شهادتین را بر زبان جاری سازد ، و به ظاهر تسلیم دستورات دین گردد .

دنبال این مرتبه ، مرتبه دوم اسـلام است که اولین مرتبه ایمان شـمرده می شود و آن عبارت است از اینکه گوینده شهادتین قلبا به مضمون آن دو شهادت معتقد شود و بطور اجمال و بی چون و چرا قبول داشته باشد که اسلام دین حق است ، هر چند که

بطور تفصیل به همه عقائد حقه دین معتقد نشده باشد ، به همین جهت است که در آیه سوره یوسف این معنا را ممکن شمرده که ایمان به خدا از پاره ای جهات با شرک جمع شود ، و فرموده:« و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون!»(۱۰۶/یوسف) و این مرحله از اسلام و ایمان به تدریج صفا و نمو پیدا می کند تا آنجا که بنده خدا از هر جهت و در تمامی اموری که به خدای تعالی برگشت می کند - که قهرا همه امور عالم است ، زیرا برگشت تمامی امور به خداست - بی چون و چرا تسلیم خدا شود ، و هر درجه که اسلام آدمی بالا برود یک درجه نیز به ایمان او اضافه می شود ، یعنی دارای ایمانی مناسب با لوازم آن مرتبه از اسلام می گردد ، تا آنجا که بنده خدا به حقیقت معنای الوهیت تسلیم امر پروردگارش می شود ، و حقیقتا خود را عبد و خدا را اله و معبود خود می داند .

اینجاست که دیگر اعتراض و خشم از او سر نمی زند ، در برابر هیچ امری از قضاء و قدر و حکم پروردگارش ناراحت نمی شود و بر هیچیک از خواسته های او اعتراض نمی کند .

در مقابل این مرحله از تسلیم ایمانی قرار دارد که همان «یقین به الله» است ، و یقین به تمامی آنچه که به الله برگشت دارد ، و این ایمان کاملی است که به وسیله آن عبودیت عبد به حد تمام می رسد ، و دیگر نقصی در ایمانش باقی نمی ماند!

خدای تعالی در باره چنین ایمانی فرموده:

« فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما!»(۶۵/نسا)

و به نظر می رسد که همین مرتبه از ایمان و یا مرتبه ای نزدیک به این مرتبه ، مراد آیه شریفه:« الذین آمنوا و کانوا یتقون!»(۶۳/یونس) باشد ، چون گفتیم ایمان در این جمله ایمانی است بعد از تقوای مستمر نه ایمان ابتدائی که ایمان مرتبه اول است ، به بیانی که گذشت .

علاوه بر این ، در آیه مورد بحث اهل این مرتبه از ایمان را اینطور معرفی و توصیف کرده که:

« لا خوف علیهم و لا هم یحزنون !»(۶۲/یوسف)

و این جمله به خوبی دلالت می کند بر اینکه منظور از این ایمان ، درجه عالی از ایمان است ، آن ایمانی که با آن معنای عبودیت و مملوکیت صرف ، برای بنده به حد کمال می رسد و بنده غیر از خدای واحد بی شریک مالکی نمی بیند و معتقد می شود که خودش چیزی ندارد تا از فوت آن بترسد و یا به خاطر از دست دادن آن اندوهناک گردد.

چون خوف همیشه از اینجا سرچشمه می گیرد که نفس ، احتمال ضرری را بدهد

که ضـرر او است و از این راه اندوه به دل وارد می شود که آدمی چیزی را که دوست داشته از دست بدهد ، و یا چیزی را که کراهت داشته گرفتارش شود .

و خلاصه ، خوف و اندوه به خاطر از دست دادن نفع و یا برخورد با ضـرر دست می دهد و تحقق این خوف و اندوه وقتی قابل تصور است که آدمی برای خود ملـک و یـا حقی نسبت به آن چیزی که از آن خوف و انـدوه دارد قائـل باشـد ، مثلاـ خود را مالک فرزند و یا جاه و یا آنها و غیر آنها را متعلق حق خود بداند و اما چیزی را که می داند به هیچ وجه بین او و آن چیز علقه و رابطه ای نیست ، هیچ وقت در باره آن نه ترسی پیدا می کند و نه اندوهی .

و بر این حساب اگر کسـی را فرض کنیم که معتقـد است به اینکه تمامی عالم و تک تک موجودات آن و حتی وجود خودش ملـک مطلق خـدای سـبحان است و احـدی در این ملکیت شـریک او نیست قهرا خود را نیز مالـک هیـچ چیز نمی دانـد و هیچ چیزی را متعلق حق خود به حسـاب نمی آورد تـا در باره آن دچار خوف و یا انـدوه گردد و این حالت همان وضـعی است که خدای تعالی اولیای خود را به داشتن آن توصیف نموده و فرموده:

« الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون!»(۶۲/یونس)

پس اولیـای خـدا نه از چیزی می ترسـند ، و نه برای چیزی انـدوه می خورنـد - نه در دنیـا و نه در آخرت - مگر آنکه خـدای تعالی اراده کند که آنان از چیزی بترسـند و یا در باره آن اندوه خورند ، همانطور که از آنان خواسته است تا از پروردگارشان بترسـند و از فـوت کرامتی الهی که از آنـان فوت شـده انـدوه بخورنـد و همه اینهـا مراحلی است از تسلیم خـدا شـدن - دقت بفرمائید!

بنا بر این ، اطلاق آیه که خوف و اندوه را بطور مطلق از اولیای خدا نفی می کند ، دلالت دارد بر اینکه اولیای خدا هم در دنیا متصف به نداشتن خوف و اندوهند و هم در آخرت و اما امثال آیات:

« الا المتقین!»(۶۷/زخرف)

« یا عباد لا خوف علیکم الیوم و لا انتم تحزنون!»(۶۸/زخرف)

« الذین آمنوا بایاتنا و کانوا مسلمین!»(۶۹/زخرف)

منافـاتی با این اطلاق نـدارد ، زیرا هر چنـد ظاهر آن آیات این است که در مقام معرفی اولیای خـدا است به آن معنائی که آیه مورد بحث برای اولیـای خـدا کرده الاـ اینکه صـرف اثبات عـدم خوف و عـدم حزن در روز قیامت ثابت نمی کنـد که در دنیا خوف و حزن دارند!

بله ، البته بین دو نشاه دنیا و آخرت فرق هست و آن این است که در آخرت نعمتها و کرامتها همه خالصند و نهایت درجه از صفا و خلوص را دارند ، ولی همین نعمتها و کرامتها در دنیا مشوب و ناخالصند .

و نظیر آن آیات آیه زیر است که می فرماید:

« ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنه التی کنتم توعدون!»(۳۰/فصلت)

« نحن اولیاؤکم فی الحیوه الدنیا و فی الاخره !»(۳۱/فصلت)

هر چند این آیات ظاهرند در اینکه این نازل شدن و بشارت آوردن ملائکه در روز مرگ صورت می گیرد ، چون فرموده:« کنتم توعدون - وعده اش به شما داده شده بود!» و نیز فرموده:« ابشروا - مژده باد شما را به بهشت!» و لیکن همانطور که قبلا نیز گفتیم صرف اثبات یک زمان ، کافی نیست در نفی زمان دیگر .

ضمنا باید دانست که: نفی و برداشتن خوف از غیر خدا و نفی حزن از اولیای او به این معنا نیست که برای اولیاء الله خیر و شر ، نفع و ضرر، نجات و هلاکت ، راحت و خستگی ، لذت و درد و نعمت و بلاء یکسان و درک اولیای خدا در باره آنها شبیه به هم باشد ، چون عقل انسانی بلکه شعور عام حیوانی هم این معنا را نمی پذیرد ، بلکه معنایش این است که اولیای خدا برای غیر خدای تعالی هیچ استقلالی در تاثیر نمی بینند و مؤثر مستقل را تنها خدای تعالی می دانند و مالکیت و حکم را منحصر در خدای عز و جل دانسته ، در نتیجه از غیر آن جناب نمی ترسند و جز از چیزی که خدا دوست می دارد و می خواهد که از آن برحذر باشند و یا به خاطر آن اندوهگین شوند ، برحذر نشده و اندوهگین نمی گردند .

(۱)

چگونه دروغ ها فاش می شوند؟

« وَ جَاءُو عَلی قَمِیصِهِ بِدَمٍ کَذِبٍ قَالَ بَلْ سوَّلَت لَکُمْ أَنفُسکُمْ أَمْراً فَصبرٌ جَمِیلٌ وَ اللَّهُ الْمُستَعَانُ عَلی مَا تَصِفُونَ!»

« (برادران یوسف) پیراهن وی را با خون دروغین بیاوردند، گفت(چنین نیست) بلکه دلهای شما کاری بزرگ را به نظرتان نیکو نموده، صبری نیکو باید و خداست که در این باب از او کمک باید خواست!»(۱۸/یوسف)

از این آیه چنین برمی آید که پیراهن خون آلود وضعی داشته که نمودار دروغ آنان بوده ، چون کسی را که درنده ای پاره اش کرده و خورده باشد معقول نیست

۱- المیزان ج : ۱۰ ص : ۱۳۰

پیراهنش را سالم بگذارد .

از اینجا معلوم می شود که چراغ دروغ را فروغی نیست ، و هیچ گفتار و پیشامدی دروغین نیست مگر آنکه در اجزای آن تنافی و در اطرافش تناقض هایی به چشم می خورد که شاهد دروغ بودن آنست و به فرضی هم که طراح آن ، خیلی ماهرانه طرحش کرده باشد، اوضاع و احوال خارجی که آن گفتار دروغین محفوف به آن است بر دروغ بودنش شهادت داده و از واقع و حقیقت زشت آن هر چه هم که ظاهرش فریبنده باشد پرده برمی دارد .

این مطلب تجربه شده که عمر اعتبار دروغ کوتاه ، و دروغگو دیری نمی پاید مگر آنکه خودش به آن اعتراف می کند و اگر هم اعتراف نکند باری اظهاراتی می کند که از بطلان گفتارش پرده برمی دارد .

حال باید دید چرا چنین است ؟ دلیلش این است که بطور کلی در این عالم ، نظامی حکومت می کند که به واسطه آن نظام در اجزاء و ابعاض عالم نسبت ها و اضافاتی برقرار و در نتیجه ابعاض به یکدیگر متصل و مربوط می شوند و این اضافات نسبت هایی غیر متغیرند ، پس هر حادثی از حوادث که فرض کنیم وقتی در خارج واقع می شود لوازم و ملزوماتی متناسب با خود دارند که به هیچ وجه از یکدیگر منفک نمی شوند و در بین تمامی لوازم و ملزومات آثاری است که بعضی را بر بعضی دیگر متصل می سازد ، بطوری که اگر به یکی از آنها خللی وارد آید همه مختل می شود و اگر همان مختل ، سالم گردد همه سلسله سالم می شود و این قانونی است کلی و استثناء ناپذیر .

مثلاـ اگر جسمی از مکانی به مکانی دیگر انتقال یابد ، از لوازم این انتقال آن است که دیگر در آن زمان آن جسم در مکان اول نباشد ، بلکه از آن و از لوازم آن و هر چه که متصل به آن است دور و غایب باشد و نیز مکان اول از آن خالی و مکان دوم مشغول به آن باشد و نیز اینکه فاصله ای را که میان دو مکان است بپیماید و همچنین لوازم دیگر که اگر یکی از آنها اختلال یابد - مثلاـ در همان زمان باز هم مکان اول شاغل آن جسم باشد - تمامی لوازمی که شمردیم مختل شده ، دیگر صدق نخواهند داشت .

و انسان و هر سبب دیگری که فرض شود نمی تواند حقیقتی از حقایق هستی را به نوعی تدلیس و تردستی بپوشاند ، و در عین حال تمام لوازم و ملزومات مربوط به آن را هم مستور بدارد و یا آن حقیقت را بطور کلی از محل واقعیش(که محفوف به آن لوازم و ملزومات است،) خارج کند و یا از مجرای هستی اش تحریف نماید و به فرضی هم که بتواند یکی از لوازم را هم مستور سازد ، لوازم دیگرش سر درمی آورد ، و به فرضی که آن را هم در پرده کند لازم سومی ظاهر می شود و همچنین تا حقیقت پنهان شده آشکارا

گردد .

از همینجا است که می گویند حکومت و دولت از آن حق است هر چند باطل جولان و عرض اندامی هم بکند .

و نیز می گویند ارزش از آن صدق است هر چند احیانا باطلی مورد رغبت قرار بگیرد ، و نیز از همین جهت است که خدای تعالی فرموده:

« ان الله لا یهدی من هو کاذب کفار!» (۳/زمر)و نیز فرموده:

« ان الله لا یهدی من هو مسرف کذاب!»(۲۸/غافر) و نیز فرموده:

« ان الذین یفترون علی الله الکذب لا یفلحون!»(۱۱۶/نحل) و فرموده:

« بل کذبوا بالحق لما جائهم فهم فی امر مریج !»(۵/ق)

و این بدان جهت است که چون حق را دروغ شمردند ناگزیر پایه خود را بر اساس باطل نهاده و در زندگیشان بر باطل تکیه زدند و در نتیجه خود را در نظامی مختل قرار دادند که اجزایش با یکدیگر تناقض داشته و هر جزئی جزء دیگر و هر طرفی طرف دیگر را رسوا و انکار می کند .

« قال بل سولت لکم انفسکم امرا فصبر جمیل و الله المستعان علی ما تصفون!»(۱۸/یوسف)

این جمله جواب یعقوب علیه السلام است و این جواب را در وقتی داده که خبر مرگ یوسف ، فرزند عزیز و حبیبش را شنیده ، فرزندان بر او درآمده اند در حالی که یوسف را همراه ندارند و با گریه و حالتی پریشان خبر می دهند که یوسف را گرگ خورده و این پیراهن خون آلود اوست و او در همین حال مقدار حسد برادران را نسبت به یوسف می دانست و اینکه او را به زور و اصرار از دستش ربودند به خاطر داشت و حال نیز که پیراهنش را آورده اند وضع خونین پیراهن اعلام به دروغگویی آنان می کند ، در چنین شرایطی این جواب را داده و همین را هم می باید می داد .

آری ، در این جواب هیچ اعتنایی به گفته آنان که گفتند : ما رفته بودیم مسابقه بگذاریم نکرده و فرموده : بلکه نفس شما امری را بر شما تسویل کرده و تسویل به معنای وسوسه است و معنای پاسخ او این است که : قضیه اینطور که شما می گویید نیست ، بلکه نفس شما در این موضوع شما را به وسوسه انداخته و مطلب را مبهم کرده ، و حقیقت آن را معین ننموده .

آنگاه اضافه کرد که من خویشتن دارم ، یعنی شما را مؤاخذه ننموده ، در مقام انتقام بر نمی آیم ، بلکه خشم خود را به تمام معنی فرو می برم .

پس اینکه فرمود:« بل سولت لکم انفسکم امرا!» خود تکذیب دعوی آنان و هم

بیان این جهت است که من به خوبی می دانم فقدان یوسف مستند به این گفته های شما و دریدن گرگ نیست ، بلکه مستند به مکر و خدعه ای است که شما به کار برده اید و مستند به وسوسه ای است که دلهای شما آن را طراحی کرده و در عین حال به منزله مقدمه ای است برای جمله بعد که می فرماید:

« فصبر جمیل...!»

آن را توصیف نکرده ، بلکه بطور مبهم فرموده صبر خوبست اشاره به عظمت قضیه و تلخی و دشواری تحمل آن است.

چیزی که هست معنای صبر این نیست که انسان خود را آماده هر مصیبتی نموده صورت خود را بگیرد تا هر کس خواست سیلیش بزند ، نه ، معنای صبر - که یکی از فضایل است - این نیست که آدمی چون زمین مرده زیر دست و پای دیگران بیفتد مردم او را لگدکوب کنند و مانند سنگ دم پا بازیچه اش قرار دهند ، زیرا خدای سبحان آدمی را طوری خلق کرده که به حکم فطرتش خود را موظف می داند هر مکروهی را از خود دفع نماید و خدا هم او را به وسائل و ابزار دفاع مسلح نموده تا به قدر توانائیش از آنها استفاده کند و چیزی را که این غریزه را باطل و عاطل سازد نمی توان فضیلت نام نهاد .

بلکه صبر عبارت است از اینکه انسان در قلب خود استقامتی داشته باشد که بتواند کنترل نظام نفس خود را - که استقامت امر حیات انسانی و جلوگیری از اختلال آن بستگی به آن نظام دارد - در دست گرفته ، دل خود را از تفرقه و نسیان تدبیر و خبط فکر و فساد رأی جلوگیری کند .

پس صابران آنهایی هستند که در مصائب استقامت به خرج داده و از پا درنمی آیند و هجوم رنجها و سختیها پایشان را نمی لغزاند ، به خلاف غیر صابران که در اولین برخورد با ناملایمات قصد هزیمت می کنند و آنچنان فرار می کنند که پشت سر خود را هم نگاه نمی کنند .

از همین جا معلوم می شود که صبر چه فضیلت بزرگی است و چه راه خوبی است برای مقاومت در برابر مصائب و شکستن سورت و شدت آن ، ولی با این حال به تنهایی کافی نیست که عافیت و سلامت را که در مخاطره بوده برگرداند ، در حقیقت صبر مانند دژی است که انسان از ترس دشمن بدان پناهنده شود ، ولی این دژ نعمت امنیت و سلامتی و حریت حیات را به انسان عودت نمی دهد و چه بسا محتاج به سبب دیگری شود که آن سبب رستگاری و پیروزی را تامین نماید .

این سبب در آیین توحید عبارت است از خدا - عز سلطانه .

یک نفر موحد وقتی ناملایمی می بیند و مصیبتی به او روی می آورد نخست خود را در پناه دژ محکم صبر قرار داده ، بدین وسیله نظام عبودیت را در داخل خود در دست گرفته و از اختلال آن و متلاشی شدن قوا و مشاعرش جلوگیری می کند ، و سپس بر پروردگار خود که فوق همه سبب ها است توکل جسته ، امید می دارد که او وی را از شری که روی آورده حفظ کند و همه اسباب را به سوی صلاح حال او متوجه سازد ، که در این صورت کار او کار خود خدای تعالی شده و خدا هم که بر کار خود مسلط است ، اسباب را هر چند سبب بیچارگی او باشد به سوی سعادت و پیروزی او جریان می دهد و ما در این باره در تفسیر آیه« و استعینوا بالصبر و الصلوه!» در جلد اول المیزان بحثی را گذراندیم .

به خاطر همه این جهات بود که یعقوب بعد از آنکه فرمود:« فصبر جمیل!» دنبالش گفت:« و الله المستعان علی ما تصفون!» و کلمه صبر را با کلمه توکل تمام کرد ، نظیر آنکه در آیات بعدی همین معنا را رعایت نموده چنین گفت:

« فصبر جمیل عسی الله ان یاتینی بهم جمیعا انه هو العلیم الحکیم ...!»

(۸۳/یوسف)

پس جمله:« و الله المستعان علی ما تصفون!» که راستی کلام عجیبی است - توکل یعقوب را بر خدای تعالی بیان نموده ، می فرماید:

- من می دانم که شما در این قضیه مکر و حیله ای به کار برده اید ، و می دانم که یوسف را گرگ نخورده و لیکن در کشف دروغ شما و دست یابی بر یوسف به اسباب ظاهری که بدون اذن خدا هیچ اثری ندارند دست نمی زنم و درمیان این اسباب دست و پا نمی زنم بلکه با صبر ، ضبط نفس نموده و با توکل به خدا حقیقت مطلب را از خدا می خواهم!

پس معلوم شد که جمله و الله المستعان علی ما تصفون دعایی بود که یعقوب علیه السلام در مقام توکل کرده و معنایش این است: پروردگارا! من در این گرفتاریم بر تو توکل کردم تو در آنچه که این فرزندانم می گویند یاریم کن .

این جمله توحید در فعل را می رساند. یعقوب خواست بگوید تنها و یگانه مستعان خداست ، و مرا جز او مستعانی نیست .

آری ، او معتقد بود که هیچ حکم حقی نیست مگر حکم خدا ، و در آیات بعدی به همین معنا تصریح کرده و گفته است:« ان الحکم الا لله علیه توکلت!» (۴۰/یوسف)

و برای اینکه توحید در فعل را تکمیل نموده و به بالاتر از این برساند اصلا اسمی از خود نبرد و نگفت : بزودی صبر خواهم کرد و نیز نگفت : و من در آنچه شما می گویید

به خدا استعانت می جویم بلکه خود را به کلی کنار گذاشت و فقط از خدا دم زد ، تا برساند همه امور منوط به حکم خداست که تنها حکم او حق است و این کمال توحید او را می رساند و می فهماند که با آنکه در باره یوسفش غرق اندوه و تاسف است ، در عین حال یوسف را نمی خواهد و به وی عشق نمی ورزد و از فقدانش دچار شدیدترین و جانکاه ترین اندوه نمی گردد مگر به خاطر خدا و در راه خدا!

(۱)

درجات اسلام و ایمان

درجات اسلام و مسلمانی

۱- المیزان ج : ۱۱ ص : ۱۳۹

« إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسلِمْ قَالَ أَسلَمْت لِرَب الْعَلَمِينَ!»

« وقتی پروردگارش به وی(ابراهیم) گفت: اسلام بیاور گفت من تسلیم رب العالمینم!»

« وَ وَصی بهَا إِبْرَهِیمُ بَنِیهِ وَ یَعْقُوب یَبَنیَّ إِنَّ اللَّهَ اصطفَی لَکُمُ الدِّینَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلا وَ أَنتُم مُّسلِمُونَ!»

« و ابراهیم فرزندان خود را و یعقوب هم، به این اسلام سفارش کرده گفت: ای پسران من! خدا دین را برای شما برگزید زنهار مبادا در حالی بمیرید که اسلام نداشته باشید!»(۱۳۱و۱۳۲/بقره)

در این آیه کلام ابراهیم را اینطور حکایت می کند ، که گفت:« من اسلام آوردم برای رب العالمین!» با اینکه جا داشت بگوید:« پروردگارا من اسلام آوردم برای تو !»

جمله:« و چون پروردگارش به او گفت!» هر چند از یک لطف خاصی حکایت می کند، که مقتضایش آزادی ابراهیم در گفتگو است و لیکن از آنجا که ابراهیم علیه السلام هر چه باشد بالأخره بنده است و طبع بنده ذلت و تواضع است، لذا ایجاب می کند که خود را در این مقام آزاد و رها نبیند، بلکه در عوض ادب حضور را مراعات کند، چون در غیر این صورت در حقیقت خود را مختص بمقام قرب و متشرف بحظیره انس حساب کرده، در حالیکه ادب بندگی اقتضاء می کند او در همان حال هم خود را یکی از بندگان ذلیل و مربوب ببیند و در برابر کسی اظهار ذلت کند ، که تمامی عالمیان در برابرش تسلیم هستند ، پس نباید می گفت:« اسلمت لک - من تسلیم توام!» بلکه باید می گفت:« اسلمت لرب العالمین - تسلیم آنم که همه عالم مربوب و تسلیم اویند!»

اصطفاء ابراهیم در زمانی بود که پروردگارش به او گفت: اسلام آور و او هم برای خدای رب العالمین اسلام آورد. مقام اصطفاء عیناً همان مقام اسلام است.

اسلام چیست!

کلمه « اسلام» که باب افعال است و کلمه« تسلیم» که باب تفعیل است و کلمه« استسلام» که باب استفعال است، هر سه یک معنا را می دهند و آن این است که کسی و یا چیزی در برابر کس دیگر حالتی داشته باشد که هرگز او را نافرمانی نکند و او را از خود دور نسازد!

این حالت اسلام و تسلیم و استسلام است، همچنانکه در قرآن کریم آمده: « بلی من اسلم وجهه لله - آری کسی که روی دل تسلیم برای خدا کند...!»(۱۱۲/بقره) و نیز فرموده:« انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا - من روی دل، متوجه به سوی آن کس می کنم که آسمانها و زمین را بیافرید توجهی معتدلانه !» (۷۹/انعام)

« وجه» هر چیز عبارت از آنطرف آن چیز است که روبروی تو قرار دارد ، ولی وجه هر چیز نسبت به خدای تعالی تمامی وجود آن است، برای اینکه چیزی برای خدا پشت و رو ندارد ، پس اسلام انسان برای خدای تعالی وصف رام بودن و پذیرش انسان است ، نسبت به هر سرنوشتی که از ناحیه خدای سبحان برایش تنظیم می شود ، چه سرنوشت تکوینی ، از قدر و قضاء و چه تشریعی از اوامر و نواهی و غیر آن !

به همین جهت می توان گفت : مراتب تسلیم بر حسب شدت و ضعف وارده بر انسان و آسانی و سختی پیش آمدها ، مختلف می شود ، آنکه در برابر پیش آمدهای ناگوارتر و تکالیف دشوارتر تسلیم می شود ، اسلامش قوی تر است ، از اسلام آن کس که در برابر ناگواری ها و تکالیف آسانتری تسلیم می شود!

پس بنا بر این اسلام دارای مراتبی است .

درجات اسلام و درجات ایمان

۱- مرتبه اول مسلمانی

مرتبه اول از اسلام پذیرفتن ظواهر اوامر و نواهی خدا است ، به اینکه با زبان ، شهادتین را بگوید ، چه اینکه موافق با قلبش هم باشد و چه نباشد ، که در این باره خدای تعالی فرموده:

« قالت الاعراب: آمنا ، قل: لم تومنوا ، و لکن قولوا: أسلمنا ، و لما یدخل الایمان فی قلوبکم - اعراب گفتند : ما ایمان آوردیم بگو : هنوز ایمان نیاورده اید ، و لکن بگوئید : اسلام آوردیم ، چون هنوز ایمان داخل در قلبتان نشده!» (۱۴/حجرات)

مرتبه اول ایمان و مؤمنی

در مقابل اسـلام باین معنا اولین مراتب ایمان قرار دارد و آن عبارت است از اذعان و باور قلبی بمضـمون اجمالی شهادتین ، که لازمه اش عمل به غالب فروع است.

۲- مرتبه دوم اسلام

مرتبه دوم از اسـلام دنباله و لازمه همان ایمان قلبی است که ، در مقابل مرتبه اول اسـلام قرار داشت ، یعنی تسـلیم و انقیاد قلبی نسبت به نـوع اعتقـادات حقه تفصـیلی و اعمـال صـالحه ای که از توابع آن است ، هر چنـد که در بعضـی موارد تخطی شود و خلاصه کلام این که داشـتن این مرحله منافاتی با ارتکاب بعضـی گناهان ندارد و خدای تعالی در باره این مرحله از اسـلام می فرماید:

« الذین آمنوا بایاتنا ، و کانوا مسلمین - آنانکه به آیات ما ایمان آوردند ، و مسلمان بودند!» (۶۹/زخرف)

و نیز می فرماید:

« یا ایها الذین آمنوا ، ادخلوا فی السلم کافه - ای کسانیکه ایمان آوردید ، همگی داخل در سلم شوید!» (۲۰۸/بقره)

پس به حکم این آیه یک مرتبه از اسـلام هست که بعـد از ایمان پیدا می شود ، چون می فرماید : ای کسانیکه ایمان آوردید ! داخل در سلم شوید ، پس معلوم می شود این اسلام غیر اسلام مرتبه اول است ، که قبل از ایمان بود!

مرتبه دوم ایمان

در مقابل اسـلام مرتبه دوم، مرتبه دوم از ایمان قرار دارد و آن عبارتست از اعتقاد تفصـیلی به حقایق دینی که خـدای تعالی در باره اش می فرماید:

« انما المؤمنون ، الـذین آمنوا بالله و رسوله ، ثم لم یرتابوا ، و جاهـدوا باموالهم و انفسـهم فی سبیل الله ، اولئک هم الصادقون - مؤمنـان تنهـا آنهاینـد که بخـدا و رسولش ایمـان آورده ، و سپس تردیـد نکردنـد ، و با اموال و نفوس خود در راه خـدا جهاد نمودند ، اینها همانها هستند که در دعوی خود صادقند!» (۱۵/حجرات)

و نیز فرموده:

« یا ایها الـذین آمنوا ، هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عـذاب الیم ؟ تؤمنون بالله و رسوله ، و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم - ای کسانی که ایمان آوردید ، آیا می خواهید شما را به تجارتی راهنمائی کنم که از عذاب دردناک نجاتتان دهد ؟ آن اینست که بخدا و رسولش ایمان آورید ، و در راه خدا با اموال و نفوس خود جهاد کنید!»(۱۰و۱۱/صف)

که در این دو آیه دارنـدگان ایمـان را ، بـاز به داشـتن ایمان ارشاد می کنـد ، پس معلوم می شود ایمان دومشان غیر ایمان اول است.

۳- مرتبه سوم اسلام

مرتبه سوم از اسـلام دنبـاله و لازمه همـان مرتبه دوم ایمان است ، چون نفس آدمی وقتی با ایمان نامبرده انس گرفت و متخلق باخلاق آن شد ، خود بخود سایر قوای منافی با آن ، از قبیل قوای بهیمی و سبعی ، برای نفس رام و منقاد میشود و سخن کوتاه ، آن قوائی که متمایل به هوس های دنیائی و زینت های فانی و ناپایدارش می شوند ، رام نفس گشـته ، نفس باسانی می تواند از سرکشـی آنها جلوگیری کنـد ، اینجاست که آدمی آنچنان خـدا را بنـدگی می کنـد ، که گوئی او را می بیند ، آری او اگر خـدا را نمی بینـد ، باری ، این باور و یقین را دارد که خـدا او را می بینـد ، چنین کسـی دیگر در باطن و سر خود هیـچ نیروی سرکشی که مطیع امر و نهی خدا نباشد ، و یا از قضا و قدر خدا بخشم آید ، نمی بیند و سراپای وجودش تسلیم خدا می شود .

در باره این اسلام است که خدای تعالی می فرماید:

« فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شـجر بینهم ، ثم لا یجدوا فی انفسـهم حرجا مما قضـیت ، و یسـلموا تسلیما - نه به پروردگـارت سوگنـد ایمان نمی آورنـد(یعنی ایمانشان کامل نمی شود،) مگر وقتی که هم در اختلافاتی که بینشان پدیـد می آیـد تو را حکم کننـد و هم وقـتی حکمی رانـدی در دل هیچگونه نـاراحتی از حکم تو احسـاس نکننـد و به تمـام معنـا تسـلیم شوند!»(۶۵/نسا)

مرتبه سوم ایمان

این اسلام در مرتبه سوم است که در مقابلش ایمان مرتبه سوم قرار دارد ، و آن ایمانی است که آیات:

« قد افلح المؤمنون (تا آیه) و الذین هم عن اللغو معرضون!» (۱تا۳/مومنون)

و نیز آیه:

« اذ قال له ربه اسلم قال : اسلمت لرب العالمین!»(۱۳۱/بقره)

و آیاتی دیگر بان اشاره می کند ، و ای بسا بعضی از مفسرین ، که این دو مرتبه را یعنی دوم و سوم را یک مرتبه شمرده اند .

و اخلاق فاضـله از رضا و تسـلیم و سوداگری با خـدا و صبر در خواسـته خـدا ، و زهـد به تمام معنا و تقوی ، و حب و بغض به خاطر خدا ، همه از لوازم این مرتبه از ایمان است .

– مرتبه چهارم اسلام

مرتبه چهارم از اسلام دنباله و لازمه همان مرحله سوم از ایمان است ، چون انسانی که در مرتبه قبلی بود ، حال او در برابر پروردگارش حال عبد مملوک است در باره مولای مالکش ، یعنی دائما مشغول انجام وظیفه عبودیت است ، آنهم بطور شایسته و عبودیت شایسته همان تسلیم صرف بودن در برابر اراده مولی و محبوب او و رضای او است .

همه اینها مربوط بعبودیت در برابر مالک عرفی و بشری است و این عبودیت در ملک خدای رب العالمین عظیم تر و باز عظیم تر از آنست ، برای اینکه ملک خدا حقیقت ملک است ، که در برابرش هیچ موجودی از موجودات استقلال ندارد ، نه استقلال ذاتی ، نه صفتی ، نه عملی ، آری ملکیتی که لایق کبریائی خدای جلت کبریاؤه است این ملکیت است .

پس انسان در حالیکه در مرتبه سابق از اسلام و تسلیم هست ، ای بسا که عنایت ربانی شامل حالش گشته ، این معنا برایش مشهود شود که ملک تنها برای خداست و غیر خدا هیچ چیزی نه مالک خویش است و نه مالک چیز دیگر ، مگر آنکه خدا تملیکش کرده باشد ، پس ربی هم سوای او ندارد و این معنائی است موهبتی و افاضه ای است الهی ، که دیگر خواست انسان در بدست آوردنش دخالتی ندارد و ای بسا که جمله:

« ربنا و اجعلنا مسلمین لک ، و من ذریتنا امه مسلمه لک ، و ارنا مناسکنا...!» (۱۲۸/بقره)

اشاره به همین مرتبه از اسلام باشد ، چون ظهور جمله:« اذ قال له ربه : اسلم قال : اسلمت لرب العالمین...!» ظاهر در این است که امر « اسلم» امر تشریفی باشد ، نه تکوینی و ابراهیم علیه السلام دعوت پروردگار خود را اجابت نمود ، تا باختیار خود تسلیم خدا شده باشد و این هم مسلم است که امر نامبرده از اوامری بوده که در ابتداء کار ابراهیم متوجه او شده پس اینکه در اواخر عمرش از خدای تعالی برای خودش و فرزندش اسماعیل تقاضای اسلام و دستورات عبادت می کند چیزی را تقاضا کرده که دیگر باختیار خود او نبوده و کسی نمی تواند با اختیار خود آن قسم اسلام را تحصیل کند .

مرتبه چهارم ایمان

و یا درخواست ثبات بر امری بوده که باز ثابت بودنش باختیار خودش نبوده پس اسلامی که در این آیه درخواست کرده ، اسلام مرتبه چهارم بوده ، و در برابر این مرتبه از اسلام ، مرتبه چهارم از ایمان قرار دارد ، و آن عبارت از این است که این حالت ، تمامی

وجود آدمی را فرا بگیرد ، که خدای تعالی در باره این مرتبه از ایمان می فرماید:

« الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ، و لا هم یحزنون ، الذین آمنوا ، و کانوا یتقون!»

« آگـاه بـاش ، که اولیـاء خـدا نه خوفی بر آنـان هست ، و نه انـدوهناک میشونـد ، کسانیکه ایمان آوردنـد ، و از پیش همواره ملازم با تقوی بودند!»(۶۲و۶۳/یونس)

چون مؤمنینی که در این آیه ذکر شده اند ، باید این یقین را داشـته باشـند ، که غیر از خدا هیچکس از خود استقلالی ندارد، و هیچ سببی تاثیر و سببیت ندارد مگر باذن خدا ، وقتی چنین یقینی برای کسی دست داد ، دیگر از هیچ پیشامد ناگواری ناراحت و انـدوهناک نمی شود و از هیـچ محـذوری که احتمالش را بدهد نمی ترسد ، این است معنای اینکه فرمود:« نه خوفی بر آنان هسـت و نـه انـدوهناک می شونـد!» و گر نه معنـا نـدارد که انسـان حـالتی پیـدا کنـد که از هیـچ چیز نترسـد و هیـچ پیشامـدی انـدوهناکش نسازد ، پس این همان ایمان مرتبه چهارم است ، که در قلب کسانی پیدا می شود ، که دارای اسـلام مرتبه چهارم باشند(دقت فرمائید!)

(۱)

محرکه های نفس انسانی

بحث اخلاقی درباره: اعتدال قوای سه گانه محرک نفس انسانی

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۴۵۱

علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می کند ، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست ، به این غرض بحث می کند که فضائل آنها را از رذائلش جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست و کدام یک بد و رذیله و مایه نقص اوست ، تا آدمی بعد از شناسائی آنها خود را با فضائل بیاراید و از رذائل دور کند و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضائل درونی است ، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم و ثنای جمیل جامعه را بخود جلب نموده ، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند .

و این علم اخلاق بعد از فحص و بحث هایش به این نتیجه رسیده : که اخلاق آدمی (هر چند که از نظر عدد بسیار است ، ولی منشا همه خلقهای وی،) سه نیروی عمومی است که در آدمی وجود دارد و این قوای سه گانه است که نفس را برمی انگیزد ، تا در صدد به دست آوردن و تهیه علوم عملی شود ، علومی که تمامی افعال نوع بشر به آن علوم منتهی می شود و بدان مستند می گردد .

و این قوای سه گانه عبارت است از قوه شهویه ، غضبیه ، نطقیه فکریه که همانطور که گفته شد تمامی اعمال و افعال صادره از انسان ، یا از قبیل افعالی است که به منظور جلب منفعت انجام می شود ، مانند خوردن و نوشیدن ، و پوشیدن و امثال آن و یا از قبیل افعالی است که به منظور دفع ضرر انجام می شود ، مانند دفاع آدمی از جان و عرض و مالش ، و امثال آن ، که مبدأ صدور آنها قوه غضبیه است ، همچنانکه مبدأ صدور دسته اول قوه شهویه است .

و یا از قبیل افعالی است که ناشی از تصور و تصدیق فکری است ، مانند برهان

چیدن و استدلال درست کردن(که هیچ فعلی از افعال دو دسته قبلی هم نیست ، مگر آنکه آدمی قبل از انجامش در ذهن خود این افعال را انجام می دهد ، یعنی برای هر کاری مصالحی که در آن کار هست ، با مفاسد آن می سنجد و سبک و سنگین می کند ، و سرانجام یکی از دو طرف می چربد ، آنگاه آن عمل را در خارج انجام می دهد،) که اینگونه افعال ذهنی ناشی از قوه نطقیه فکریه است .

و از آنجائیکه ذات آدمی معجونی می ماند که از این قوای سه گانه ترکیب شده باشد و این قوا با اتحادشان یک وحدت ترکیبی درست کرده اند که افعال مخصوصی از آنها صادر می شود ، افعالیکه در هیچ حیوان دیگری نیست و نیز افعال مخصوصی که آدمی را به سعادت مخصوص به خودش می رساند ، سعادتی که بخاطر رسیدن به آن این معجون درست شده .

لذا بر این نوع موجود واجب است که نگذارد هیچیک از این قوای سه گانه راه افراط و یا تفریط را برود و از حاق وسط به این سو یا آن سو ، بطرف زیادی و یا کمی منحرف گردد ، چون اگر یکی از آنها از حد وسط به یک سو تجاوز کند معجون آدمی خاصیت خود را از دست می دهد ، دیگر مرکب و معجون ، آن مرکب و معجون نیست و در نتیجه به آن غایت که بخاطر آن ترکیب یافته ، یعنی به سعادت نوع نمی رسد .

و حد اعتدال در قوه شهویه این است که این قوه را تنها در جایش به کار بندی ، هم از نظر کمیت و مقدار و هم از نظر کیفیت ، از افراط و تفریطش جلوگیری کنی که اگر شهوت در این حد کنترل شود ، فضیلتی می شود که نامش عفت است ، و اگر بطرف افراط گرائید ، شره و اگر بطرف تفریط گرائید ، خمودی می گردد که دو مورد از رذائلند .

و حد اعتدال در قوه غضبیه این است که این نیرو را نیز از تجاوز به دو سوی افراط و تفریط جلوگیری کنی ، یعنی آنجا که باید ، غضب کنی و آنجا که باید ، حلم بورزی ، که اگر چنین کنی ، قوه غضبیه فضیلتی می شود بنام شجاعت ، و اگر بطرف افراط بگراید ، رذیله ای می شود بنام تهور و بیباکی ، و اگر بطرف تفریط و کوتاهی بگراید رذیله دیگری می شود ، بنام جبن و بزدلی .

و حد اعتدال در قوه فکریه این است که آن را از دست اندازی به هر طرف و نیز از بکار نیفتادن آن جلوگیری کنی ، نه بیجا مصرفش کنی و نه بکلی درب فکر را ببندی که اگر چنین کنی این قوه فضیلتی می شود بنام حکمت و اگر بطرف افراط گراید ، جربزه است و اگر بطرف تفریط متمایل بشود ، بلادت و کودنی است .

و در صورتیکه قوه عفت و شجاعت و حکمت هر سه در کسی جمع شود ، ملکه چهارمی در او پیدا می شود که خاصیت و مزاجی دارد ، غیر خاصیت آن سه قوه (

همچنانکه از امتزاج عسل که دارای حرارت است با سرکه که آن نیز حرارت دارد ، سکنجبین درست می شود ، که مزاجش بر خلاف آن دو است،) و آن مزاجی که از ترکیب سه قوه عفت و شجاعت و حکمت بدست می آید، عبارت است از عدالت.

و عـدالت آن است که حق هر قوه ای را به او بدهی و هر قوه ای را در جای خودش مصـرف کنی که دو طرف افراط و تفریط عدالت عبارت می شود از ظلم و انظلام ، از ستمگری و ستم کشی .

این بود اصول اخلاـق فاضـله یعنی عفت و شـجاعت و حکمت و عـدالت که هر یـک از آنها فروعی دارد که از آن ناشـی می شود و بعد از تحلیل به آن سـر در می آورد و نسبتش به آن اصول نسبت نوع است به جنس ، مانند جود ، سخا ، قناعت ، شکر ، صبر ، شـهامت ، جرأت ، حیاء ، غیرت ، خیرخواهی ، نصیحت ، کرامت و تواضع و غیره که همه فروع اخلاق فاضله است که در کتب اخلاق ضـبط شـده(و می توانی شـکل درختی بکشـی که دارای ریشه هائی است که شاخه هائی بر روی آن روئیـده است.)

و علم اخلاـق حـد هر یـک از آن فروع را برایت بیـان می کنـد و از دو طرف افراط و تفریط جـدایش می سازد و می گویـد : کـدام یک خوب و جمیل است و نیز راهنمائیت می کنـد که چگونه می توانی از دو طریق علم و عمل آن خلق خوب و جمیل را در نفس خود ملکه سازی ؟ طریق علمیش این است که به خوبی های آن اذعان و ایمان پیدا کنی و طریق عملیش این اسـت که آنقدر آن را تکرار کنی تا در نفس تو رسوخ یابد ، و چون نقشی که در سنگ می کنند ثابت گردد .

مثلا یکی از رذائل اخلاقی که گفتیم در مقابل فضـیلتی قرار دارد ، رذیله جبن و بزدلی است در مقابل فضـیلت شـجاعت ، اگر بخواهی این رذیله را از دل بیرون کنی ، بایـد بـدانی که این صـفت وقـتی صـفت ثـابت در نفس می شود که جلو نفس را در ترسیدن آزاد بگذاری تا از هر چیزی بترسد و ترس همواره از چیزی به دل می افتد که هنوز واقع نشده ، ولی هم ممکن اسـت واقع شـود و هم ممکن است واقع نشود،در اینجـا بایـد به خود بقبولاـنی : که آدم عاقـل هرگز بـدون مرجـح میـان دو احتمـال مساوی ترجیح نمی دهد .

مثلاـ احتمـال می دهی امشب دزد به خـانه ات بیایـد و احتمـال هم می دهی که نیایـد و این دو احتمـال از نظر قـوت و ضـعف مساوی انـد و با اینکه مساوی هسـتند تو چرا جانب آمـدنش را بـدون جهت ترجیـح می دهی ؟ و از ترجیح آن دچار ترس می شوی ؟ با اینکه این ترجیح بدون مرجح است .

و چون این طرز فکر را در خود تکرار کنی و نیز عمل بر طبق آن را هم تکرار کنی و در هر کاری که از آن ترس داری اقـدام بکنی ، این صفت زشت یعنی صفت ترس

از دلت زائل می شود و همچنین هر صفت دیگری که بخواهی از خود دور کنی و یا در خود ایجاد کنی ، راه اولش تلقین علمی و راه دومش تکرار عملی است .

این مقتضای مسلک اول از دو مسلک تهذیب نفس است که قبلاـ در مبحث « بحثی در اخلاق: راه های سه گانه تهذیب اخلاق: طریقه اول: کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید دنیوی» نام برده بودم و خلاصه این مسلک این است که نفس خود را اصلاح کنیم و ملکات آن را تعدیل نمائیم تا صفات خوبی بدست آوریم ، صفاتیکه مردم و جامعه آن را بستایند .

و نظیر آن مسلک دوم یعنی مسلک انبیاء و صاحبان شرایع است ، با این تفاوت که هدف و غرض در این دو مسلک مختلف است ، در مسلک اول جلب توجه و حمد و ثنای مردم و در مسلک دوم سعادت حقیقی و دائمی یعنی به کمال رساندن ایمان به خدا و ایمان به آیات او است ، چون خیر آخرت سعادت و کمال واقعی است نه سعادت و کمال در نظر مردم به تنهائی ، ولی در عین این فرق ، هر دو مسلک در این معنا شریکند که هدف نهائی آنها فضیلت انسان از نظر عمل است .

و اما مسلک سوم که قبلا در مبحث فوق الذکر بیانش گذشت با آن دو مسلک دیگر این فرق را دارد : که غرض از تهذیب اخلاق تنها و تنها رضای خداست نه خود آرائی به منظور جلب نظر و ثنا و بارک الله مردم و به همین جهت مقاصدی که در این فن هست ، در این سه مسلک مختلف می شود ، در مسلک سوم فوائدی در نظر سالک است ، و در آن دو مسلک دیگر فوائدی دیگر .

در مسلک سوم اعتدال خلقی معنائی دارد و در آن دو مسلک دیگر معنائی دیگر و همچنین جهات دیگر مسئله در مسلک سوم با آن دو مسلک مختلف می شود.

توضیح اینکه وقتی ایمان بنده خدا رو بشدت و زیادی می گذارد ، دلش مجذوب تفکر در باره پروردگارش می شود ، همیشه دوست می دارد بیاد او باشد و اسماء حسنای محبوب خود را در نظر بگیرد ، صفات جمیل او را بشمارد : پروردگار من چنین است محبوبم چنان است و نیز محبوبم منزه از نقص است ، این جذبه و شور همچنان در او رو به زیادی و شدت می گذارد و این مراقبت و بیاد محبوب بودن ، رو به ترقی می رود تا آنجا که وقتی به عبادت او می ایستد ، طوری بندگی می کند ، که گوئی او را می بیند و او برای بنده اش در مجالی جذبه و محبت و تمرکز قوی تجلی می کند و هم او را می بیند و هماهنگ آن محبت به خدا نیز در دلش رو بشدت می گذارد .

علتش هم این است که انسان مفطور به حب جمیل است ، ساده تر بگویم : عشق به جمال و زیباپسندی فطری بشر است ، همچنانکه خود خدایتعالی فرموده:

« و الذین آمنوا اشد حبا لله – آنها که ایمان دارند، خدا را بیشتر دوست می

دارند!»(۱۶۵/بقره)

چنین کسی در تمامی حرکات و سکناتش از فرستاده خدا پیروی می کند ، چون وقتی انسان کسی را دوست بدارد ، آثار او را هم دوست می دارد و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم از آثار خدا و آیات و نشانه های اوست ، همچنانکه همه عالم نیز آثار و آیات او است .

باز این محبت همچنان زیاد می شود و شدت می یابد ، تا جائی که پیوند دل از هر چیز می گسلد و تنها با محبوب متصل می کند و دیگر به غیر پروردگارش هیچ چیز دیگری را دوست نمی دارد و دلش جز برای او خاشع و ظاهرش جز برای او خاضع نمی شود .

چون چنین بنده ای به هیچ چیز بر نمی خورد و در کنار هیچ چیز نمی ایستد که نصیبی از جمال و زیبائی داشته باشد ، مگر آنکه آن جمال را نمونه ای از جمال لا یتناهی و حسن بی حد و کمال فنا ناپذیر خدایش می بیند پس حسن و جمال و بهاء ، هر چه هست از آن اوست ، اگر غیر او هم سهمی از آن داشته باشد ، آن نیز ملك وی است ، چون ما سوای خدا آیت او هستند ، از خود چیزی ندارند و اصولا آیت خودیتی ندارد ، نفسیت و واقعیت آیت ، همانا حکایت از صاحب آیت است ، این بنده هم که سراپای وجودش را محبت صاحب آیت پر کرده ، پس او دیگر رشته محبت خود را از هر چیزی بریده و منحصر در پروردگارش کرده است ، او به غیر از خدای سبحان و جز در راه خدا محبت ندارد .

اینجاست که بکلی نحوه ادراك و طرز فکر و طرز رفتارش عوض می شود ، یعنی هیچ چیزی را نمی بیند مگر آنکه خدای سبحان را قبل از آن و با آن می بیند و موجودات در نظرش از مرتبه استقلال ساقط می شوند .

پس صور علمیه و طرز فکر چنین کسی غیر از دیگران است ، برای اینکه دیگران به هر چیزی که نظر می کنند ، از پشت حجاب استقلال نگاه می کنند ، ولی او این حجاب را پس زده و این عینك از چشم برداشته ، این از نظر علم و طرز فکر و همچنین از نظر عمل با دیگران فرق دارد ، او از آنجائی که غیر خدا را دوست نمی دارد ، قهرا جز تحصیل رضای او هدفی ندارد ، اگر چیزی می خواهد و اگر امیدش می دارد ، اگر از چیزی می ترسد ، اگر اختیار می کند و یا صرفنظر می نماید و یا مایوس می شود ، یا استیحاش می کند ، یا راضی می شود ، یا خشمناك می گردد ، همه اش برای خداست .

پس هدفهای او با هدفهای مردم مختلف است ، چون او تاکنون مانند سایر مردم هر چه می کرد به منظور کمال خود می کرد ، به این منظور می کرد که یك فضیلت

انسـانی کسب کنـد و اگر از کـاری دوری می کرد و یـا از خلقی دوری می گزیـد بـدین جهت بود که آن عمـل و آن خلق و خوی رذیله بود ، ولی حالا ـ هر کـاری می کنـد بـدان جهت می کنـد که محبوبش دوست دارد و اگر نمی کنـد برای این نمی کنـد که محبوبش آن را کراهت دارد و خلاصه همه هم و غمش محبوب است نه فضـیلتی برایش مطرح است و نه رذیلتی ، نه ستـایش مردم و نـه بـارک الله ایشـان و نـه یـاد خیرشـان ، نـه تـوجهی به دنیـا دارد و نه به آخرت ، نه بهشـتی در نظر دارد و نه دوزخی و روز به روز ذلت عبودیتش و دلیل محبتش بیشتر می شود:

« روت لی احادیث الغرام صبابه...!

. . .

یک عشق سطحی اسرار عشق سوزان را برایم حدیث کرد!

و سند خود را به همسایگان آن کوه بلند تنها نسبت داد!

و حدیث دیگرم کرد عبور نسیم از باد صبا!

از باغها، از وادی غضا، از بلندیهای نجد!

از اشک، از دیدگان زخمی من، از شور عشق!

از اندوه، از قلب جریحه دارم، از وجد!

که: شور عشق و دلدادگیم با هم سوگند خورده اند:

که مرا تلف کنند، تا در قبر سر ببالین لحد بگذارم!»

و این بیـانش که مـا در اینجا آوردیم هر چنـد اختصار را در آن ترجیـح دادیم و لیکن اگر در همین اختصار نیک دقت و تامل بخرج دهی ، خواهی دیـد که در عین کوتاهیش در رسانـدن مطلوب کافی است ، و نیز روشن گردید که در مسـلک سوم پای فضـیلت و رذیلت به میان نمی آید و غرضـها که همان فضائل انسانی باشد ، به یک غرض مبدل می شود و آن عبارت است از وجه خـدا ، ای بسـا که در پـاره ای مـوارد ، نظریه این مسـلک بـا آن دو مسـلک دیگر مختلف شود ، به این معنـا که آنچه در نظرهای دیگر فضیلت شمرده شود ، در این نظریه و مسلک رذیله شود و به عکس .

در اینجـا بقیه ای بـاقی مانـد که تـذکرش لازم است و آن این است که در فن اخلاق یک نظریه دیگر هست که با نظریه های دیگر فرق دارد و ای بسا بشود آن را مسـلک چهـارم شـمرد و آن این است که برای فن اخلاق هیـچ اصل ثابتی نیست ، چون اخلاق هم از نظر اصول و هم فروع در اجتماعات و تمـدن های مختلف اختلاف می پـذیرد و آنطور نیست که هر چه در یکجا

خوب و فضـیلت بود ، همه جا خوب و فضـیلت باشد و هر چه در یکجا بد و رذیله بود ، همه جا بد و رذیله باشد ، چون اصولا تشخیص ملتها در حسن و قبح اشیاء مختلف است ، بعضی ادعا کرده اند این نظریه نتیجه نظریه معروف به تحول و

تکامل در ماده است .

و در توضیحش گفته اند : اجتماع انسانی خود مولود احتیاجات وجود او است ، احتیاجاتی که می خواهد آن را برطرف کند و در بر طرف کردنش نیازمند به تشکیل اجتماع می شود ، بطوری که بقاء وجود فرد و اشخاص ، منوط به این تشکیل می گردد ، و چون طبیعت محکوم قانون تحول و تکامل است ، قهرا اجتماع هم فی نفسه محکوم این قانون خواهد بود . و در هر زمانی متوجه بسوی کاملتر و مترقی تر از زمان پیش است ، قهرا حسن و قبح هم - که عبارت است از موافقت عمل با هدف اجتماع ، یعنی کاملتر و راقی تر و مخالفتش با آن - خود بخود تحول می پذیرد و دیگر معنا ندارد که حسن و قبح به یک حالت باقی بماند .

بنا بر این در جوامع بشری نه حسن مطلق داریم و نه قبح مطلق ، بلکه این دو دائما نسبی است و بخاطر اختلافی که اجتماعات بحسب مکانها و زمانها دارند ، مختلف می شوند و وقتی حسن و قبح دو امر نسبی و محکوم به تحول شد ، قهرا واجب می شود که ما اخلاق را هم متحول دانسته ، فضائل و رذائل را نیز محکوم به دگرگونی بدانیم .

اینجاست که این نتیجه عاید می شود که علم اخلاق تابع مرامهای قومی است ، مرامهائی که در هر قوم وسیله نیل به کمال تمدن و هدفهای اجتماعی است ، بخاطر اینکه گفتیم : حسن و قبح هر قومی تابع آنست ، پس هر خلقی که در اجتماعی وسیله شد برای رسیدن آن اجتماع به کمال و هدف ، آن خلق ، فضیلت و دارای حسن است و هر خلقی که باعث شد اجتماع در مسیر خود متوقف شود و یا رو به عقب برگردد ، آن خلق رذیله آن اجتماع است .

و به همین منوال باید حساب کرد و برای هر اجتماعی فن اخلاقی تدوین نمود و بنا بر این اساس ، چه بسا می شود که دروغ و افتراء و فحشاء ، شقاوت ، قساوت و دزدی و بی شرمی ، همه جزو حسنات و فضائل شوند ، چون ممکن است هر یک از اینها در طریق رسیدن به کمال و هدف اجتماعی مفید واقع شوند و بر عکس ممکن است راستی ، عفت، رحمت ، رذیله و زشت گردند ، البته در جائیکه باعث محرومیت اجتماع شوند .

این خلاصه آن نظریه عجیب و غریبی است که مسلک اجتماعی سوسیالیست و مادیین اشتراکی مذهب ، برای بشر به ارمغان آورده اند ، البته این را هم باید دانست که این نظریه آنطور که اینان فکر می کنند یک نظریه جدیدی نیست ، برای اینکه کلبی ها که طائفه ای از یونانیان قدیم بودند - بطوریکه نقل شده - همین مسلک را داشتند ، و همچنین مزدکی ها (که پیروان مردی مزدک نام بودند که در ایران در عهد کسری ظهور کرد و او را به اشتراک دعوت نمود،) و حتی بر طبق این مرام عمل هم کردند و نیز در

بعضی از قبائل وحشی آفریقا و غیره سابقه دارد .

و بهر حال مسلکی است فاسد و دلیلی که بر آن اقامه شده ، از بیخ و بن فاسد است ، وقتی مبنا فاسد شد ، بنا هم فاسد می شود .

توضیح این بحث نیازمند به چند مقدمه است:

مقدمه اول: اینکه ما به حس و وجدان خود می یابیم که هر موجودی از موجودات عینی و خارجی برای خود شخصیتی دارد که از آن جدا شدنی نیست و نه آن شخصیت از او جدا شدنی است و به همین جهت است که هیچ موجودی عین موجود دیگر نیست ، بلکه در هستی از او جداست ، و هر موجودی برای خود وجود جداگانه ای دارد ، زید وجودی با شخصیتی و یک نوع وحدتی دارد که بخاطر آن شخصیت و وحدت ، ممکن نیست عین عمرو باشد ، بلکه زید ، شخصی است واحد و عمرو هم شخصی است واحد و این دو ، دو شخصند نه یک شخص و این حقیقتی است که هیچ انسانی در آن شک ندارد(البته این غیر آن سخنی است که می گوئیم عالم ماده موجودی است دارای یک حقیقت شخصی ، پس زنهار که امر برایت مشتبه نشود.)

نتیجه این مطلبی که گفتیم شکی در آن نیست ، این است که وجود خارجی عین شخصیت باشد ، ولی لازم نیست که وجود ذهنی هم در این حکم عین موجود خارجی باشد ، برای اینکه عقل جایز می داند که یک معنای ذهنی هر چه که بوده باشد بر بیشتر از یکی صادق آید، مانند مفهوم ذهنی از کلمه « انسان» که این مفهوم هر چند که در ذهن یک حقیقت است و لیکن در خارج به بیش از یکی هم صادق است و همچنین مفهوم انسان بلند بالا و یا انسانی که پیش روی ما ایستاده است .

و اما اینکه علمای علم منطق مفهوم ذهنی را بدو قسم کلی و جزئی تقسیم می کنند و همچنین اینکه جزئی را به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم می کنند ، منافاتی با گفته ما ندارد که گفتیم مفهوم ذهنی بر غیر واحد نیز منطبق می شود ، چون تقسیم منطقی ها در ظرفی است که یا دو مفهوم ذهنی را با یکدیگر می سنجند و یا یک مفهوم را با خارج مقایسه می کنند(مثلا در مقایسه دو مفهوم با یکدیگر می گویند : هر چند که حیوان یک مفهوم کلی و انسان نیز یک مفهوم کلی است و لکن مفهوم انسان نسبت به مفهوم حیوان ، جزئی است ، چون انسان یکی از صدها نوع حیوان است و در مقایسه یک مفهوم با خارج می گویند : مفهوم انسان هر چند در ذهن بیش از یک چیز نیست و لیکن این یک چیز در خارج با میلیونها انسان صادق است.)

و این خصوصیتی که در مفاهیم هست ، یعنی اینکه عقل جائز می داند بر بیش از یکی صدق کند ، همان است که چه بسا از آن به اطلاق تعبیر می کنیم و مقابل آن را

شخصی و واحد می نامیم .

مقدمه دوم: این که موجود خارجی(البته منظور ما خصوص موجود مادی است،) از آنجا که در تحت قانون دگرگونی و تحول و حرکت عمومی قرار دارد ، قهرا موجود ، دارای امتداد وجودی است امتدادی که می توان به چند قطعه و چند حد تقسیمش کرد ، بطوری که هر قطعه اش مغایر قطعه قبلی و بعدیش باشد و در عین اینکه این تقسیم و این تحول را می پذیرد ، در عین حال قطعات وجودش بهم مرتبط است ، چون اگر مرتبط نمی بود و هر جزئی موجودی جداگانه بود ، تحول و دگرگونگی صدق نمی کرد ، بلکه در حقیقت یک جزء از بین رفته و جزئی دیگر پیدا شده ، یعنی دو موجودند که یکی از اصل نابود شده و دیگری از اصل پیدا شده و این را تبدل و دگرگونگی نمی گویند تبدل و تغیری که گفتیم لازمه حرکت است در جائی صادق است که یک قدر مشترک در میان دو حال از احوال یک موجود و دو قطعه از قطعات وجود ممتدش باشد .

از همین جا روشن می گردد که اصولا حرکت خود امری است واحد و شخصی که همین واحد شخصی وقتی با حدودش مقایسه می شود ، متکثر و متعدد می شود ، و با هر نسبتی قطعه ای متعین می شود که غیر قطعه های دیگر است ، و اما خود حرکت ، سیلان و جریان واحدی است شخصی .

و چه بسا ، وحدت حرکت را اطلاق و حدودش را تقیید نامیده ، می گوئیم : حرکت مطلقه به معنای در نظر گرفتن خود حرکت با چشم پوشی از نسبتش به تک تک حدود ، و حرکت مقیده عبارت است از در نظر گرفتن حرکت با آن نسبتی که به یک یک حدود دارد .

از همینجا روشن می گردد که این اطلاق با اطلاقی که گفتیم مفاهیم ذهنی دارند ، فرق دارد ، زیرا اطلاق در آنجا وصفی بود ذهنی ! برای موجودی ذهنی ولی اطلاق در حرکت وصفی است خارجی و برای موجودی خارجی .

مقدمه سوم: این که هیچ شکی نداریم در اینکه انسان موجودی است طبیعی و دارای افراد و احکام و خواص و از این میان آنکه مورد خلقت و آفرینش قرار می گیرد ، فرد فرد انسان است نه مجموع افراد ، یا به عبارتی اجتماع انسانی ، خلاصه کلام اینکه : آنچه آفریده میشود فرد فرد انسان است و کلی انسان و مجموع آن قابل خلقت نیست ، چون کلی و مجموع در مقابل فرد خارجیت ندارد ، ولی از آنجائیکه خلقت وقتی احساس کرد که تک تک انسانها وجودی ناقص دارند و نیازمند به استکمالند و استکمال هم نمیتوانند بکنند مگر در زندگی اجتماعی ، به همین جهت تک تک انسانها را مجهز به

ادوات و قوائی کرد که با آن بتواند در استکمال خویش بکوشد ، و بتواند در ظرف اجتماع برای خود جائی باز کند.

پس غرض خلقت اولا و بالذات متعلق به طبیعت انسان فرد شده و ثانیا و بالتبع متعلق باجتماع انسانی شده است .

حال ببینیم حقیقت امر آدمی با این اجتماعی که گفتیم اقتضای آن را دارد و طبیعت انسانی بسوی آن حرکت می کند(اگر استعمال کلمات اقتضاء و علیت و حرکت در مورد اجتماع استعمالی حقیقی باشد،) چیست ؟ گفتیم فرد فرد انسان موجودی است شخصی و واحد ، به آن معنا از شخصیت و وحدت که گذشت و نیز گفتیم : این واحد شخصی در عین اینکه واحد است ، در مجرای حرکت و تحول و سیر از نقص بسوی کمال واقع شده و به همین جهت هر قطعه از قطعات وجودش با قطعات قبل و بعدش مغایر است و باز گفتیم در عین اینکه دارای قطعاتی متغایر است ، دارای طبیعتی سیال و مطلقه است و اطلاقش و وحدتش در همه مراحل دگرگونگی ها محفوظ است .

حال می گوئیم این طبیعت موجود در فرد ، با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد نیز محفوظ است و این طبیعت که نسلا بعد نسل محفوظ می ماند ، همان است که از آن تعبیر می کنیم به طبیعت نوعیه که بوسیله افراد محفوظ می ماند ، هر چند که تک تک افراد از بین بروند و دستخوش کون و فساد گردند ، عینا همان بیانیکه در خصوص محفوظ بودن طبیعت فردی در قطعات وجود فرد گذشت .

پس همانطور که طبیعت شخصی و فردی مانند نخ تسبیح در همه قطعات وجودی فرد و در مسیری که از نقص فردی بسوی کمال فردی دارد محفوظ است ، همچنین طبیعت نوعیه انسان در میان نسلها مانند نخ تسبیح در همه نسلها که در مسیر حرکت بسوی کمال قرار دارند محفوظ است .

و این استکمال نوعی حقیقتی است که هیچ شکی در وجود آن و در تحققش در نظام طبیعت نیست و این همان اساسی است که وقتی می گوئیم:(مثلا- نوع انسانی متوجه بسوی کمال است و انسان امروز وجود کامل تری از وجود انسان اولی دارد و همچنین احکامی که فرضیه تحول انواع جاری می کند،) تکیه گاهمان این حقیقت است.

چه اگر در واقع طبیعت نوعیه ای نبود و طبیعت نوعیه خارجیتی نمی داشت و در افراد و انواع محفوظ نبود ، اینگونه سخنان که گفتیم جز یک سخن شعری چیز دیگری نبود .

عین این حرفی که در باره طبیعت فردی و شخص انسان و نیز طبیعت نوعیه اش زدیم ، و حرکت فرد و نوع را به دو قسم مطلق و مقید تقسیم نمودیم ، عینا در اجتماع

شخصی(چون اجتماع خانواده و قوم و محیط و یا عصر واحد،) و نیز در اجتماع نوعی چون مجموع نوع بشر - البته اگر صحیح باشد اجتماع یعنی حالت دسته جمعی انسانها را یک حالت خارجی و برای طبیعت انسان خارجی بدانیم - جریان می یابد .

پس اجتماع نیز در حرکت است ، اما با حرکت تک تک انسانها و نیز اجتماع تحول می پذیرد ، باز با تحول افراد و اجتماع از همان آغاز حرکتش بسوی هدفی که دارد یک وحدتی دارد که حافظ وحدتش ، وجود مطلق آن است .

و این وجود واحد و در عین حال متحول ، بخاطر نسبتی که به یک یک حدود داخلی خود دارد ، به قطعه قطعه هائی منقسم می شود و هر قطعه آن شخص واحدی از اشخاص اجتماع را تشکیل می دهد ، همچنانکه اشخاص اجتماع (مانند اجتماع هندی ، ایرانی و ...،) در عین وحدت و تحولش ، بخاطر نسبتی که با یک یک افراد انسان دارد ، بقطعاتی تقسیم می شود ، چون وجود اشخاص اجتماع مستند است بوجود اشخاص انسانها .

همچنانکه مطلق اجتماع بان معنائی که گذشت ، مستند است به مطلق طبیعت انسانی ، چون حکم شخص نیز مانند خود شخص ، شخصی و فردی است ، همچنانکه حکم مطلق مانند خود او مطلق است ، البته مطلق الحکم(نه حکم کلی ، چون گفتگوی مادر اطلاق مفهومی نیست اشتباه نکنید!)

و ما هیچ شکی نداریم در اینکه فرد از انسان بخاطر اینکه واحد است ، حکمی واحد و قائم به شخص خود دارد ، همینکه شخص یک انسان از دنیا رفت ، آن حکم هم از بین می رود ، چیزیکه هست حکم واحد او بخاطر تبدل های جزئی که عارض بر موضوعش « فرد انسان» می شود ، تبدل پیدا می کند .

یکی از احکام انسان طبیعی این است که غذا می خورد ، با اراده کار می کند ، احساس دارد ، فکر دارد و این احکام تا او هست باقی است - هر چند که با تحولاتی که او بخود می گیرد ، این نیز متحول می شود - عین این کلام در احکام مطلق انسان نیز جاری است ، انسانیکه بوجود افرادش موجود است .

و چون اجتماع از احکام طبیعت انسانی و از خواص آن است ، مطلق اجتماع هم از احکام نوع مطلق انسانی است و منظور ما از مطلق اجتماع ، اجتماعی است که از بدو پیدایش انسانی پیدا شده و همچنان تا عهد ما برقرار مانده ، این اجتماع تا بقای نوع باقی است و همان احکام اجتماع که خود انسان پدیدش آورد و خود اجتماع اقتضایش را داشت ، مادام که اجتماع باقی است ، آن احکام نیز باقی است ، هر چند که بخاطر تبدل های جزئی تبدل یابد ، ولی اصلش مانند نوعش باقی است .

اینجاست که می توانیم بگوئیم : یک عده احکام اجتماعی همواره باقی است و تبدل نمی یابد ، مانند وجود مطلق حسن و قبح ، همچنانکه خود اجتماع مطلق نیز اینطور است ، باین معنا که هرگز اجتماع غیر اجتماع نمی شود و انفراد نمی گردد ، هر چند که اجتماعی خاص مبدل به اجتماع خاص دیگر می شود ، حسن مطلق و حسن خاص نیز عینا مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است .

مقدمه چهارم: این که ما می بینیم یک فرد انسان در هستی و بقائش محتاج به این است که کمالاتی و منافعی را دارا باشد و بر خود واجب می داند آن منافع را بسوی خود جلب نموده ، ضمیمه نفس خود کند، دلیلش بر این وجوب احتیاجی است که در جهات وجودیش دارد و اتفاقا خلقتش هم مجهز به جهازی است که با آن می تواند آن کمالات و منافع را بدست آورد ، مانند دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی و امثال آن که اگر احتیاج بمنافع و کمالاتی که راجع به این دو دستگاه است ، در وجودش نبود ، از آغاز خلقت مجهز به این دو جهاز هم نمی شد و چون شد ، پس بر او واجب است که در تحصیل آن منافع اقدام کند و نمی تواند از در تفریط آنها را بکلی متروک گذارد ، برای اینکه این تفریط با دلیل وجوبی که ذکر کردیم منافات دارد و نیز در هیچیک از ابواب حوائج نمی تواند به بیش از آن مقداری که حاجت ایجاب می کند اقدام نموده و افراط کند ، مثلا اینقدر بخورد تا بترکد و یا مریض شود و یا از سایر قوای فعاله اش باز بماند ، بلکه باید در جلب هر کمال و هر منفعت راه میانه را پیش گیرد و این راه میانه همان عفت است و دو طرف آن یعنی افراطش شره و تفریطش خمود است .

و همچنین فرد را می بینیم که در هستیش و بقائش در وسط نواقصی و اضدادی و مضراتی واقع شده ، که عقل به گردنش می گذارد این نواقص و اضداد و مضرات وجودش را از خود دفع کند ، دلیل این وجوب باز همان حاجت و مجهز بودن خلقتش به جهازات دفاع است .

پس بر او واجب است که در مقابل این مضرات مقاومت نموده ، آنطور که سزاوار است ، یعنی بطور متوسط از خود دفاع کند ، در این راه نیز باید از راه افراط و تفریط اجتناب کند ، چون افراط در آن با سایر تجهیزاتش منافات دارد و تفریط در آن با احتیاجش و مجهز بودن به جهازات دفاعش منافات دارد و این حد وسط در دفاع از خود همان شجاعت است و دو طرف افراط و تفریطش تهور و جبن است ، نظیر این محاسبه در علم و دو طرف افراط و تفریطش یعنی جربزه و کودنی ، و همچنین در عدالت و دو طرف افراط و تفریطش یعنی ظلم و انظلام ، جریان دارد .

حال که این چهار مقدمه روشن گردید می گوئیم : این چهار ملکه از فضائل

نفسانی است که طبیعت فرد بدلیل اینکه مجهز بادوات آن است ، اقتضای آن را دارد ، و این چهار ملکه یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت ، همه حسنه و نیکو است ، برای این که نیکو عبارت از هر چیزی است که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد و این چهار ملکه همه با سعادت فرد انسانی سازگار است ، به همان دلیلی که ذکرش گذشت و صفاتیکه در مقابل این چهار ملکه قرار می گیرند ، همه رذائل و زشت است و همیشه هم زشت است .

و وقتی فرد انسان به طبیعت خود و فی نفسه ، چنین وضعی دارد این انسان در ظرف اجتماع نیز همین وضع را دارد و چنان نیست که ظرف اجتماع صفات درونی او را از بین ببرد ، چگونه می تواند از بین ببرد با اینکه خود اجتماع را همین طبیعت درست کرده ، آیا ممکن است یک پدیده طبیعت سایر پدیده های طبیعت را باطل کند ؟ هرگز ، چون باطل کردنش به معنای متناقض بودن یک طبیعت است و مگر اجتماع می تواند چیزی بجز تعاون افراد ، در آسانتر شدن راه رسیدن به کمال بوده باشد ؟ نه ، اجتماع همین است که افراد دست به دست هم دهند ، و طبیعت های خود را به حد کمال و نهایت درجه از هدفی که برای آن خلق شده برسانند .

و وقتی یک فرد انسان فی نفسه و هم در ظرف اجتماع ، چنین وضعی را داشت ، نوع انسانی نیز در اجتماع نوعیش همین حال را خواهد داشت ، در نتیجه نوع انسان نیز می خواهد که در اجتماعش به کمال برسد ، یعنی عالی ترین اجتماع را داشته باشد و به همین منظور هر سودی را که نمی خواهد بسوی شخص خود جلب کند ، آنقدر جلب می کند که مضر به اجتماع نباشد و هر ضرری را که می خواهد از شخص خود دفع کند ، باز به آنمقدار دفع می کند ، که مضر به حال اجتماعش نباشد و هر علمی را که می خواهد کسب کند ، به آن مقدار کسب می کند ، که اجتماعش را فاسد نسازد .

و عدالت اجتماعیش را هم باز به آن مقدار رعایت می کند که مضر به حال اجتماع نباشد ، چون عدالت اجتماعی عبارت است از اینکه حق هر صاحب حقی را به او بدهند و هر کس به حق خودش که لایق و شایسته آن است برسد ، نه ظلمی به او بشود و نه او به کسی ظلم کند .

و همه این صفات چهارگانه که گفتیم در افراد فضیلت و مقابل آنها رذیلت است و نیز گفتیم : در اجتماع خاص انسان نیز فضیلت و رذیلتند ، در اجتماع مطلق انسان نیز جریان دارد ، یعنی اجتماع مطلق بشر حکم می کند به حسن مطلق این صفات و قبح مطلق مقابل آنها .

پس با این بیان این معنا روشن گردید که در اجتماع انسانی - که دائما افراد را

در خود می پرورد - حسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی پیدا شود که خوب و بد در آن نباشد ، به این معنا که هیچ چیزی را خوب نداند و هیچ چیزی را بد نشمارد و نیز روشن شد که اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است که همه برای ابد خوبند و مقابل آنها برای ابد رذیله و بدند و طبیعت انسان اجتماعی نیز به همین معنا حکم می کند .

و وقتی در اصول اخلاقی قضیه از این قرار بود ، در فروع آن هم که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل بر می گردند ، قضیه از همان قرار است ، یعنی طبیعت آن فروع را هم قبول دارد ، گو اینکه گاهی در بعضی از مصادیق این صفات که آیا مصداق آن هست یا نیست ، اختلاف پدید می آید که انشاء الله بدان اشاره خواهیم نمود .

توضیح:

بعد از آنکه آن مقدمات و این نتیجه را خواندی ، کاملا متوجه شدی که چرا گفتیم : بیانات مادیین و آن دیگران در فن اخلاق ساقط و بی اعتبار است ، اینک توضیح:

۱- این که گفتند:« حسن و قبح مطلق اصلا وجود ندارد بلکه هر چه نیکو است نسبتا نیکو است و هر چه هم زشت است نسبتا زشت است و حسن و قبح ها بر حسب اختلاف منطقه ها و زمانها و اجتماع ها مختلف می شود،» یک مغالطه ای است که در اثر خلط میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود ، کرده اند .

بله ما هم قبول داریم که حسن و قبح بطور مطلق و کلی در خارج یافت نمی شود ، به این معنا که در خارج هیچ حسنی نداریم که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد ، و هیچ قبحی هم نداریم که در خارج قبح کلی و مطلق باشد ، چون هر چه در خارج است ، مصداق و فرد کلی ذهنی است .

ولی این حرف باعث نمی شود که نتیجه مورد نظر ما یا اثبات و یا نفی شود و اما حسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی که حسنش در همه اجتماعات و در همه زمانهائی که اجتماع دائر است حسن و قبحش قبح باشد ، داریم و نمی شود نداشته باشیم ، برای اینکه مگر هدف از تشکیل اجتماع چیزی جز رسیدن نوع انسان به سعادت هست ؟ و این سعادت نوع با تمامی کارها چه خوب و چه بد و خلاصه با هر فعلی که فرض بکنیم تامین نمی شود و قهرا این پدیده نیز مانند تمامی پدیده های عالم شرائط و موانعی دارد ، پاره ای کارها با آن موافق و مساعد است و پاره ای دیگر مخالف و منافی است ، آنکه موافق و مساعد است حسن دارد و آنکه مخالف و منافی است قبح دارد ، پس همیشه اجتماع بشری حسن و قبحی دائمی دارد .

و بر این اساس چگونه ممکن است اجتماعی فرض شود - حال هر طور دلت خواست فرض کن - که اهل آن اجتماع معتقد به عدالت اجتماعی نباشند یعنی دادن حق هر ذی حقی را به اندازه ای که منافی با حقوق دیگران نباشد ، واجب ندانند و یا جلب منافع را به آن مقدار که به حال دیگران ضرر نزند لازم ندانند و یا دفع مضرات به مصالح اجتماعی را به آن مقدار که سزاوار باشد لازم تشخیص ندهند و یا به علمی که منافع انسان را از مضارش جدا کند اعتناء نکنند و آن را فضیلت نشمارند .

و مگر عفت و عدالت و شجاعت و حکمت چیزی غیر اینها است که گفتیم هیچ اجتماعی - به هر طور که فرض شود - در فضیلت بودن آنها تردید نمی کند ، بلکه آنها را حسن و فضیلت انسانیت می داند .

و همچنین چگونه ممکن است اجتماعی پیدا شود که به خود اجازه دهد در برابر تظاهر به کار زشت و شنیع بی تفاوت باشد و چهره در هم نکشد ؟ به هیچ وجه ممکن نیست ، هر اجتماعی به هر طوری که فرض شود ، در مقابل عمل زشت اظهار تنفر می کند ، و این همان حیاء است که از شاخه های عفت است .

و یا اجتماعی یافت شود که خشم کردن و تغیر در مقابل کسانیکه مقدسات جامعه را هتك می کنند و حقوق مردم را می بلعند ، واجب نداند و رسما حکم کند که خشم لازم نیست ، هیچ اجتماعی چنین یافت نخواهد شد ، بلکه هر اجتماعی که باشد خشم گرفتن بر آنگونه افراد را واجب می داند و این همان غیرت است که از شاخه های شجاعت است .

و نیز هر اجتماعی که فرض کنی حکم می کند باینکه فرد فرد انسانها باید به حقوق اجتماعی خود قانع باشند و این همان قناعت است(که شاخه دیگری از عفت است،) و یا حکم می کند باینکه هر کسی باید موقعیت اجتماعی خود را حفظ کند و در عین حال دیگران را هم تحقیر ننموده ، بر آنان کبریائی نکند و بدون حق و قانون ستم روا ندارد و این همان تواضع است و همچنین مطلب در یك یك از فروع اخلاقی و شاخه های آن چهار فضیلت از این قرار است .

۲- این که گفتند:« نظریه ها در خصوص فضائل در اجتماعات مختلف است ، ممکن است خوئی از خویها در اجتماعی فضیلت باشد و در اجتماعی دیگر رذیلت و مثالهائی جزئی نیز بر مدعای خود ذکر کرده اند،» در پاسخشان می گوئیم : این اختلاف نظر اختلاف در حکم اجتماعی نیست ، باینکه مردمی پیروی کردن فضیلت و حسنه ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند ، بلکه این(همانطور که قبلا هم اشاره کردیم،) از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که بعضی فلان خوی را از مصادیق مثلا تواضع نمی دانند ، و بعضی دیگر آن را از مصادیق رذیله ای می پندارند .

مثلاـ در اجتماعـاتی که حکومت هـای اسـتبدادی بر آنهـا حـاکم است ، برای تخت سـلطنت اختیـار تامی قائل است که هر چه بخواهد می تواند بکند و هر حکمی بخواهد می تواند براند و این بخاطر آن نیست که نسبت به عدالت و خوبی آن سوء ظن و شـک و تردیـد دارنـد ، بلکه بـدین جهت است که اسـتبداد و خودکامگی حق مشـروع سـلطان است و به همین جهت آنچه را سلطـان می کنـد ظلم نمی داننـد ، بلکه آن را از سـلطان استیفـای حقوق حقه خود می پندارنـد ، خلاـصه اگر بـا جـان و مال و ناموس مردم بازی می کنـد ، این رفتار را ظلم نمی دانند ، بلکه می گویند او چنین حقی را دارد و خواسـته حق خود را استیفاء کند .

و نیز اگر در پـاره ای اجتماعـات ماننـد ملت فرانسه در قرون وسـطی - بطوریکه نقـل کرده انـد - علم را برای پادشاه ننگ می دانسـتند ، این نه از آن جهت بوده که خواسـته انـد فضـیلت علم را تحقیر کننـد ، بلکه ناشـی از این پنـدار غلط بوده که علم به سیاست و فنون اداره حکومت ، با مشاغل سلطنت تضاد دارد و خلاصه سلطان را از وظائفی که بدو محول شده باز می دارد .

و نیز اگر عفت زنـان و اینکه نـاموس خـود را حفـظ نموده ، در اختیـار غیر شوهران قرار ندهنـد و همچنین حیـاء زنـان و غیرت مردان و نیز عده ای از فضائل مانند قناعت و تواضع خوی هائی است که در پاره ای اجتماعات فضیلت شمرده نمی شود ، بدان جهت نیست که از عفت و حیا و تواضع و قناعت بـدشان می آیـد و آنها را فضـیلت نمی دانند ، بلکه از این جهت است که در اجتمـاع خاصـی که دارنـد ، مصـادیق آن را مصـداق عفت و حیـا و غیرت و قناعت و تواضع نمی داننـد ، یعنی میگوینـد عفت خـوب است ولی اینکه زن شوهردار بـا مرد اجنـبی مراوده نداشـته باشـد ، عفت نیست ، بلکه بی عرضـگی است و همچنین آن صفات دیگر .

دلیل بر این معنا این است که اصل این صـفات در آنان وجود دارد ، مثلا اگر حاکمی در حکم خود عفت بخرج دهد ، بنا حق حکم نکند ، او را ستایش می کنند و اگر قاضی در قضاء خود حق را رعایت کند و رشوه نگیرد ، او را می ستایند و اگر کسی از شکسـتن قانون شـرم داشـته باشد ، او را با حیا می خوانند و اگر کسی از استقلال و تمدن و سایر شئون اجتماعی و مقدسات ملی دفاع کند ، غیر متمدنش می خوانند و کسی را که به آنچه قانون برایش معین نموده اکتفا کند ، بقناعتش وصف می کنند و اگر کسـی در برابر زمامـداران و رهبران اجتمـاعی کرنش کنـد ، او را متواضع می نامنـد ، پس معلوم می شود اصل غیرت و قناعت و حیا و تواضع در آنان هست ، چیزی که هست در مصادیق آن نظریه های مختلف دارند .

۳- و اما این که گفتند:« اخلاق در فضیلت بودنش دائر مدار این است که با هدف های اجتماعی سازگار باشد!» چون دیده اند که اجتماع چنین اخلاقی را می پسندد ، این نیز مغالطه ای واضح است .

برای اینکه منظور از اجتماع آن هیئتی است که از عمل کردن به مجموع قوانین که طبیعت به گردن افراد اجتماع گذاشته حاصل می شود و لابد در صورتیکه خیلی به انتظام آن قوانین و جریان آن وارد نیاید ، جامعه را به سعادتشان می رساند و قهرا چنین قوانین خوبیها و بدیهائی معین می کند ، پاره ای چیزها را فضیلت و پاره ای دیگر را رذیلت معرفی می نماید .

و مراد به هدف اجتماع مجموع فرضیات و ایده هائی است که برای پدید آوردن اجتماع نو آن فرضیات را به گردن افراد جامعه تحمیل می کنند ، پس میان اجتماع و هدف های اجتماع خلط و مغالطه شده ، با اینکه این دو با هم فرق دارند ، یکی فعلیت دارد ، دیگری صرف فرض و ایده است ، یکی تحقق است و دیگری فرض تحقق ، آنوقت چگونه حکم یکی از آندو حکم دیگری می شود ؟ و چگونه حسن و قبح و فضیلت و رذیله ای که اجتماع عام به مقتضای طبیعت انسانیت معین کرده مبدل به حکم فرضیه هائی که جز فرض تحققی ندارد ، می شود ، بیان ساده تر اینکه چگونه ممکن است احکام اجتماعی که طبیعت بشریت برای او معین کرده ، از حسن و قبح و فضیلت و رذیلت ، فدای خواسته های فرضی افراد جامعه کرد ، با اینکه خواسته های افراد تنها و تنها ایده و فرض است ؟ مگر اینکه اصلا بگویند : اجتماع عام طبیعی ، از ناحیه خود هیچ حکمی ندارد ، بلکه هر حکمی که هست مال خواسته افراد است ، مخصوصا در جائیکه آن فرضیه با سعادت افراد سر و کار داشته باشد که در پاسخشان می گوئیم دوباره باید همه آن حرفهائیکه در باره حسن و قبح و فضیلت و رذیلت زدیم و گفتیم که این احکام بالأخره سر از اقتضائی در می آورد که دائما در طبیعت انسان هست ، تکرار کنیم .

علاوه بر اینکه در این سخن محذور دیگری نیز هست و آن این است که حسن و قبح و سایر احکام اجتماعی - که حجت های اجتماعی و استدلالش از آن ترکیب می یابد - اگر تابع اهداف بوده باشد ، با در نظر گرفتن اینکه ممکن و بلکه واقعیت این است که اهداف مختلف و متناقض و متباین است ، باید هیچوقت در هیچ اجتماعی یک هدف اجتماعی مشترک که مقبول همه افراد و اجتماعات بوده باشد ، یافت نشود و وقتی یافت نشد ، آن هدفی دنبال می شود که طرفدارانش قدرتمندتر باشند و معلوم است که در اینصورت تقدم و موفقیت هم از آن قدرتمندان خواهد بود.

در اینصورت این سؤال پیش می آید : آیا این طبیعت انسانیت است که او را به

یک نحوه زندگی اجتماعی سوق می دهد ، که در آن زندگی هیچگونه تفاهمی میانه اجزائش نباشد و در هیچ یک از احکامش اتفاق نظر نداشته باشند جز یک حکم که آنهم مایه تباهی اجتماع است و آن عبارت است از :

« دو شیر گرسنه یکی ران گور

شکار است آنرا که او راست زور! »

و آیا کسی می تواند بخود جرأت دهد و بگوید حکم طبیعت انسان و اقتضاء وجودیش حکمی است متناقض ، آنهم تناقضی به این زشتی که خودش خود را باطل کند و از بین ببرد ؟

(۱)

گفتارهای علامه طباطبائی در مقدرات و اعمال

مقدرات

قدر و تقدیر

۱-مقدمه تفسیری

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۵۵۹

« إِنَّا کلَّ شیْ ءٍ خَلَقْنَهُ بِقَدَرٍ !»

« که ما هر چیزی را با اندازه گیری قبلی آفریدیم!» (۴۹/قمر)

قدر هر چیز عبارت است از مقدار و حد و هندسه ای که از آن تجاوز نمی کند ، نه از جهت زیادی و نه از جهت کمی و نه از هیچ جهت دیگر.

خدای تعالی در این باره می فرماید:

« و ان من شی ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم !»(۲۱/حجر)

پس برای هر چیزی در خلقتش حدی است محدود، که از آن تجاوز نمی کند و در هستیش صراطی است کشیده شده که از آن تخطی نمی کند و تنها در آن راه سلوک می نماید .

برای هر چیزی قدری است و یکی از قدرها که در انسان معین شده این است که خدای سبحان او را نوعی کثیر الافراد خلق کرده، طوری خلق کرده که با ازدواج و تناسل، افرادش زیاد شود و نیز مجبور باشد در زندگی دنیائیش اجتماعی زندگی کند و از زندگی دنیای ناپایدارش برای آخرت پایدارش زاد و توشه جمع کند.

و نیز یکی دیگر از قدرها این است که در هر عصری رسولی به سوی ایشان بفرستد و به سوی سعادت دنیا و آخرت دعوتشان کند، هر کس دعوت آن رسول را بپذیرد رستگار گردد و سعادتمند شود و داخل بهشت و در جوار پروردگارش قرار گیرد و هر کس آن را رد کند و مرتکب جرم شود در ضلالت و آتش قرار گیرد!

المیزان ج : ۱۹ ص : ۱۴۰

۲-گفتاری پیرامون قدر

قـدر که عبارت است از هنـدسه و حـد وجودی هر چیز ، از کلماتی است که ذکرش در کلام خـدای تعالی مکرر آمده و غالبا در آیاتی آمده که سخن از خلقت دارد، از آن جمله آیه شریفه:

« و ان من شی ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم!»(۲۱/حجر)

است. از ظـاهر آن بر می آیـد که قـدر، امری است که جز بـا انزال از خزائن موجود نزد خـدای تعـالی صورت نمی گیرد و اما خود خزائن که ناگزیر از ابـداع خـدای تعالی است محکوم به قدر نیست، چون گفتیم تقدیر ملازم با انزال است(هر چیزی که از خزانه غیب خـدا نازل و در خور عالم ماده می گردد بعـد از تقدیر و اندازه گیری نازل می شود!) و نازل شدن عبارت اسـت از همان درخور گشتن برای عالم ماده و مشهود، به شهادت اینکه تعبیر به انزال، همواره در باره موجودات طبیعی و مادی بکار می رود ، مثلا می فرماید:

« و انزلنا الحدید!» (۲۵/حدید)و یا می فرماید:

« و انزل لکم من الانعام ثمانیه ازواج!» (۶/زمر)

مؤید این معنا روایاتی است که کلمه قدر را به طول و عرض و سایر حدود و خصوصیات طبیعی و جسمانی تفسیر کرده ، مانند روایتی که صاحب محاسن از پـدرش از یونس از ابی الحسن الرضا علیه السـلام آورده که فرمود: هیچ حادثه ای رخ نمی دهد مگر آنچه خدا خواسته باشد و اراده کرده باشد و تقدیر نموده، قضایش را رانده باشد .

عرضه داشتم : پس معنای خواست چیست ؟ فرمود : ابتدای فعل است .

عرضه داشتم : پس معنای اراده کرد چیست ؟ فرمود: پایداری بر همان مشیت و ادامه فعل است .

پرسیدم : پس معنای تقدیر کرد کدام است؟ فرمود: یعنی طول و عرض آن را معین و اندازه گیری کرد .

پرسـیدم : معنـای قضـا چیست؟ فرمود: وقتی خـدا قضـایی برانـد آن را امضا کرده و این آن مرحله ای است که دیگر برگشـت ندارد .

و این معنا را از پدرش از ابن ابی عمیر از محمد بن اسـحاق از حضرت رضا علیه السلام در خبری مفصل آورده و در آن آمده که فرمود: هیـچ می دانی قـدر چیست؟ عرضه داشت نه ، فرمود: قـدر به معنـای هنـدسه هر چیز ، یعنی طول و عرض و بقاء (و فناء) آن است...(تا آخر خبر!)

و از اینجاست که معلوم می شود مراد از جمله:« کل شی ء» در آیه:

« و خلق کل شی ء فقدره تقدیرا!»(۲/فرقان) و آیه:

« انا کل شی ء خلقناه بقدر!»(۴۹/قمر) و آیه :

« و کل شی ء عنده بمقدار!»(۸/رعد) و آیه:

« الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی!»(۵۰/طه)

تنها موجودات عالم مشهود است، موجودات طبیعی که تحت خلقت و ترکیب قرار می گیرند(و اما موجودات بسیطه که از أبعاضی مرکب نشده اند مشمول این گونه آیات نیستند!)

ممکن هم هست بگوییم : تقدیر دو مرحله دارد ، یک مرحله از آن تمامی موجودات عالم طبیعت و ماورای طبیعت و خلاصه ماسوی الله را شامل می شود و این تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید اصل وجود به حد امکان و حاجت و معلوم است که این تقدیر شامل تمامی ممکنات می شود و تنها موجودی که حد امکان و حاجت ندارد خدای سبحان است ، که واجب الوجود و غنی بالذات است و هستیش از چهار چوب حد بیرون است ، همچنان که خودش فرمود:

« و کان الله بکل شی ء محیطا !» (۱۲۷/نسا)

یک مرحله دیگر تقدیر مخصوص به عالم مشهود ما است ، که تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید وجود اشیای موجود در آن ، هم از حیث وجودش و هم از حیث آثار وجودش و هم از حیث خصوصیات هستیش ، بدان جهت که هستی و آثار هستیش با امور خاصه از ذاتش یعنی علل و شرایط ارتباط دارد و به خاطر اختلاف همین علل و شرایط هستی و احوال او نیز مختلف می شود ، پس هر موجود که در این عالم فرض کنیم و در نظر بگیریم به وسیله قالب هایی از داخل و خارج قالب گیری و تحدید شده، عرض ، طول ، شکل ، قیافه و سایر احوال و افعالش مطابق و مناسب آن علل و شرایط و آن قالب های خارجی می باشد .

پس تقدیر الهی موجودات عالم ما را که عالم مشهود است به سوی آنچه در مسیر وجودش برایش تقدیر و قالب گیری کرده هدایت می کند ، همچنان که فرمود:

« الذی خلق فسوی! و الذی قدر فهدی!»(۲و۳/اعلی)

یعنی آنچه را خلق کرده به سوی آنچه که برایش مقدر نموده هدایت فرمود و سپس همین تقدیر و هدایت را با امضای قضا تمام و تکمیل کرد!

و در معنای همین تقدیر و هدایت آیه شریفه زیر است که می فرماید:

« من نطفه خلقه فقدره! ثم السبیل یسره! »(۱۹و۲۰/عبس)

که با جمله:« ثم السبیل یسره!» اشاره می کند به اینکه تقدیر منافاتی با اختیاری بودن افعال اختیاری ندارد .

و این نوع از قدر فی نفسه غیر قضایی است که عبارت است : حکم قطعی خدای

تعالی به وجود یافتن چیزی ، همان حکمی که در آیه:

« و الله یحکم لا معقب لحکمه!»(۴۱/رعد)

آن را خاطر نشان می سازد ، چون بسیار می شود که خدا چیزی را تقدیر می کند ولی دنبال تقدیر قضایش را نمی راند ، مانند قدری که بعضی از علل و شرایط خارج آن را اقتضا داشته ، ولی به خاطر مزاحمت مانعی ، آن اقتضا باطل می شود و یا سببی دیگر و یا اقتضایی دیگر جای سبب قبلی را می گیرد ، چون خود خدای تعالی فرموده:

« یمحوا الله ما یشاء و یثبت !»(۳۹/رعد) و نیز فرموده:

« ما ننسخ من ایه او ننسها نات بخیر منها او مثلها!»(۱۰۶/بقره)

و چه بسا چیزی مقدر بشود و قضای آن نیز رانده شده باشد ، مثل اینکه از جمیع جهات یعنی هم از جهت وجود علل و شرایط و هم از جهت نبودن موانع تقدیر شده باشد که در این صورت آن چیز محقق می شود!

و به همین نکته اشاره می کند این جمله که در روایت محاسن آمده بود که فرمود: و چون قضایی براند آن را امضا می کند! و چنین قضایی است که بر گشت ندارد!

و نزدیک به این عبارت عبارتی است که در عده ای از اخبار قضا و قدر آمده که قدر ممکن است تخلف کند ، اما برای قضا بر گشتی نیست .

و از علی علیه السلام به طرق مختلف و از آن جمله در کتاب توحید به سند صدوق از ابن نباته روایت آمده که:

روزی امیر المؤمنین از کنار دیواری مشرف به خرابی به کنار دیواری دیگر رفت ، شخصی از آن جناب پرسید:

- یا امیر المؤمنین آیا از قضای خدا می گریزی ؟ فرمود:

- آری از قضای خدا به سوی قدر خدای تعالی می گریزم!

بحث عقلی نیز مسائلی را که گفتیم تایید می کند ، برای اینکه اموری که علل مرکب دارند یعنی فاعل و ماده و شرایط و معدات و موانع دارند ، قطعا برای هر یک از اینها تاثیری در آن امر هست ، تاثیری هم سنخ خودش ، تاثیر شرط هم سنخ خودش ، تاثیر فاعل همینطور و تاثیر ماده همینطور، پس مجموع این تاثیرها در حقیقت قالب و چارچوبی است که امور در آنها قالب گیری می شود و هر امری و هر موجودی هیئت و خصوصیات قالب خود را دارد و این همان قدر است و اما علت تامه که عبارت است از وجود تمامی آنها ، یعنی وجود و اجتماع فاعل و ماده و شرط و معد و نبودن مانع ، وقتی محقق شد آن وقت به معلول خود ضرورت وجود می دهد ، و این همان قضایی است که بر گشت ندارد. ما در تفسیر آیات اول سوره اسراء

در المیزان، گفتاری در باره قضاء

داشتیم، که مطالعه آن برای بهتر فهمیدن بحث اینجا خالی از فایده نیست ، پس بدانجا نیز مراجعه کنید .

(۱)

۳- بحث روایتی در موضوع قدر

در کمال الدین به سند خود از علی بن سالم از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت: از حضرتش پرسیدم: آیا افسون می تواند چیزی از قدر را دفع کند ؟ فرمود: خود افسون نیز از قدر است .

و فرمود: قدریه ، مجوس این امتند ، همان کسانی هستند که خواستند خدا را به عدالت بستایند ، او را از سلطنتش عزل کردند(و قدرتش را محدود ساختند.) در باره همینها بود که آیه:« یوم یسحبون فی النار علی وجوههم ذوقوا مس سقر! انا کل شی ء خلقناه بقدر!» (۴۸و۴۹/قمر) نازل گردید .

مؤلف : منظور از قدریه کسانی هستند که منکر قدرند و این مسلک معتزله است، که قائل به تفویضند(می گویند: خدا بعد از خلقت دیگر دخالتی در امور عالم ندارد!» و اینکه فرمود: قدریه، مجوس این امتند بدین جهت است که قدریه می گویند: خالق افعال اختیاری انسانها خود انسانهایند و خدا خالق چیزهای دیگر است، در نتیجه قائل به دو اله شدند ، همانطور که مجوس قائل به دو اله بودند ، یکی خالق خیر و یکی هم خالق شر .

و اینکه فرمود: خواستند خدا را به عدالت بستایند او را از سلطنتش خارج کردند، از این نظر بود که قدریه برای فرار از جبر که منافات با عدالت دارد و به منظور اثبات عدالت خدا سلطنت او را نسبت به اعمال اختیاری بندگان سلب کردند و گفتند : هیچ رابطه ای میان افعال بندگان و خدا وجود ندارد .

و اینکه فرمود: آیه مذکور در باره آنان نازل شده ... منظور این بوده که آیات مذکور نسبت به این قوم هم صادق است، نه اینکه آیات در باره ایشان نازل شده باشد و ایشان مورد نزول آنند ، برای اینکه بیان آیه از نظر سیاق بیانی است عمومی ، البته در این باره که آیات مذکور در باره قدریه نازل شده به جز روایت بالا روایاتی دیگر نیز هست، که از امام ابی جعفر باقر و امام صادق علیه السلام و نیز از طرق اهل سنت روایاتی در این معنا از ابن عباس و ابن عمر و محمد بن کعب و دیگران نقل شده .

و در الدر المنثور است که احمد از حذیفه بن یمان روایت کرده که گفت : رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود: برای هر امتی مجوسی است و مجوس این امت کسانی هستند که می گویند قدری در کار نیست ... !

۱- المیزان ج : ۱۹ ص : ۱۴۸

مؤلف: این روایت را صاحب ثواب الاعمال به سند خود از امام صادق علیه السلام از آبای گرامی اش از علی علیه السلام روایت کرده ، ولی عبارت آن چنین است : برای هر امتی مجوسی است و مجوس این امت کسانیند که می گویند قدری در کار نیست!

(۱)

قضا و قدر

گفتاری در چند مبحث پیرامون:حوادث و قضا و قدر الهی

اشاره

۱- المیزان ج : ۱۹ ص : ۱۴۷

« وَ كلَّ إِنسنٍ أَلْزَمْنَهُ طئرَهُ فى عُنُقِهِ وَ نخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَهِ كتَباً يَلْقَاهُ مَنشوراً!»

« و ما مقدرات و نتيجه اعمال نيک و بد هر انسانی را طوق گردن او ساختيم که ملازم و قرين هميشگی او باشد و روز قيامت کتابی که نامه اعمال اوست بر او بيرون آريم در حاليکه آن نامه چنان باز باشد که همه اوراق آنرا يک مرتبه ملاحظه کند!» (۱۳/اسری)

بحث ۱ – در معنا و حدود قضا و قدر

هيچ حادثه ای از حوادث نيست مگر آنکه وقتی با علت و سببهای مقتضای خود مقايسه کنيم می بينيم که يکی از دو حالت را دارد: حالتی که قبل از تماميت علل و شرائط و همچنين قبل از ارتفاع موانع می باشد و حالتی که بعد از آن بوقوع می پيوندد، اما حالت قبل از آن اين است که نه تحقق و ثبوت برايش متعين و حتمی است و نه عدم محقق و ثبوت، بلکه نسبتش به وجود و عدم يکسان است، ممکن است موجود شود و ممکن است همچنان در عدم بماند .

و اما حالت بعد از تماميت علل و اسباب و فقدان همه موانع ، اين است که ديگر به حالت ابهام و تردد باقی نمانده ، بلکه تحقق و وجود برايش حتمی و متعين است و در صورت فقدان يکی از آن دو شرط ، عدم برايش متعين می شود و تعيين وجود از خود وجود انفکاک ناپذير است .

در افعال خارجی خود ما نيز همين حساب جريان دارد و مادام که اقدام به کاری نکرده ايم آن کار همچنان در حال امکان و تردد بين وقوع و لا وقوع باقی است و ليکن وقتی اسباب و شرائط و اوضاع مقتضی فراهم گشت و اراده و تصميم ما هم تمام شد و ديگر حالت انتظاری باقی نماند ، قهرا يکی از دو طرف امکان و تردد واقع می شود يعنی آن عمل را انجام می دهيم .

و همچنین حساب مذکور در حوادث و افعال خارجی ، در اعمال اعتباری ما نیز جریان دارد ، مثلا وقتی بر سر مالی بین دو نفر نزاع واقع می شود و هر کدام ادعای ملکیت آن را می کنند ، مملوکیت آن مال ، برای یکی از آن دو طرف امری است ممکن و مردد ، ولی وقتی قرار گذاشتند که به داوری یک قاضی و حکم تن در دهند و آن قاضی حکم کرد به اینکه مال مزبور از آن فلانی است و آن دیگری در آن حقی ندارد ، قهرا حالت امکان و تردد از میان رفته و یکی از آن دو نفر به عنوان مالک معین گشته و رابطه اش با طرف دیگر قطع می شود .

بنا بر این می توان گفت که در جریان حساب مزبور در اینگونه موارد ، یک قسم توسع و مجاز به کار رفته است ، زیرا تعیین قولی(که به همان حکم حاکم و داوری او است،) مانند تعیین عملی ، فصل خصومت خارجی شمرده شده است و این همان است که ما آن را قضاء و داوری می نامیم .

و از آنجائی که حوادث این عالم در وجود و تحققش مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل او است ، لذا این دو اعتبار یعنی امکان و تعیین عینا در آنها نیز جریان می یابد ، به این معنا که هر موجودی و حادثی را که خدای عز و جل نخواهد تحقق و وجود بدهد و علل و شرائطش موجود نشده باشد به همان حالت امکان و تردد میان وقوع و لاوقوع و وجود و عدم باقی می ماند و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد به طوری که جز موجود شدن حالت انتظاری برایش نماند ، به آن وجود می دهد و موجودش می کند و این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرائط ، همان تعیین یکی از دو طرف است که قضای الهی نامیده می شود .

نظیر این دو اعتبار ، در مرحله تشریع نیز جریان دارد ، یعنی حکم قطعی خدا در باره مسائل شرعی را نیز قضای الهی می گوئیم و لذا در هر جا که در کلام مجیدش ، اسمی از قضاء برده شده ، این حقیقت به چشم می خورد ، چه قضاء تکوینی مانند آیه شریفه:

« و اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون!» (۱۱۷/بقره)و یا آیه:

« فقضیهن سبع سموات!» (۱۲/فصلت)و یا آیه:

« قضی الامر الذی فیه تستفتیان!»(۴۱/یوسف) و یا آیه شریفه:

« و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین!»(۴/اسرا)

و همچنین آیات دیگر که متعرض مساله قضای تکوینی خداست .

و چه آیاتی که متعرض قضای تشریعی او است مانند آیه:

« و قضی ربک الا تعبدوا الا ایاه!» (۲۳/اسری)و آیه:

« ان ربک یقضی بینهم یوم القیمه فیما کانوا فیه یختلفون!» (۱۷/جاثیه) و آیه:

« و قضی بینهم بالحق و قیل الحمد لله رب العالمین!»(۷۵/زمر)

البته قضای در این آیه و همچنین آیه قبلی اش به نوعی قضای تشریعی است و به نوع دیگر قضای تکوینی .

بنا بر این آیات کریمه مزبور - به طوری که ملاحظه می کنید- صحت این دو اعتبار عقلی را امضاء نموده و موجودات خارجی را از جهت اینکه افعال خداوند قضاء و داوری خدا می داند و همچنین احکام شرعی را از جهت اینکه افعال تشریعی خدا است و نیز هر حکم فصلی را که منسوب به اوست قضای او نامیده و این دو اعتبار عقلی را امضا نموده است .

و چه بسا مواردی که از آن به حکم و قول تعبیر کرده که البته عنایت دیگری باعث شده است ، مانند آیه:

« الا له الحکم!»(۶۲/انعام) و آیه: « و الله یحکم لا معقب لحکمه !»(۴۱/رعد) و آیه:

« ما یبدل القول لدی!»(۲۹/ق) و آیه: « و الحق اقول!»(۸۴/ص)

بحث ۲ - نظری فلسفی در معنای قضاء

شکی نیست در این که قانون علیت و معلولیت قانونی است ثابت و غیر قابل انکار و هر موجود ممکنی ، معلول خدای سبحان است ، منتهی یا بدون واسطه و یا با چند واسطه و نیز شکی نیست در اینکه وقتی معلول به علت تامه اش نسبت داده شود از ناحیه آن علت ، دارای ضرورت و وجوب خواهد بود(هر چند که از ناحیه خودش نسبت امکان را داراست،) چون هیچ موجودی تا واجب نشود موجود نمی گردد، اما اگر معلول را به علتش نسبت ندهیم و با آن مقایسه نکنیم جز امکان نسبت دیگری ندارد ، حال چه اینکه خودش فی نفسه و بدون مقایسه به چیزی لحاظ شود ، مانند ماهیت های ممکنه و یا آنکه با بعضی از اجزای علتش هم مقایسه شود ، در هر حال ممکن است ، زیرا مادام که همه اجزای علتش تمام نشده وجودش واجب نمی گردد و اگر فرضا موجود شود قطعا اجزای علتش تمام و خلاصه علتش علت تامه شده و این خلاف فرض است .

و از آنجا که ضرورت و وجوب ، عبارت از متعین شدن یکی از دو طرف امکان است ، ناگزیر ضرورت و وجوبی که بر سراسر ممکنات گسترده شده خود قضائی است عمومی از خدای تعالی ، چون ممکنات این ضرورت را از ناحیه انتساب به خدای تعالی به خود گرفته اند که به خاطر آن انتساب هر یک در طرف خود وجود پیدا کرده اند ، پس سایه افکندن ضرورت بر روی سلسله ممکنات ، یک قضای عمومی الهی است و ضرورت مخصوص به یک یک موجودات قضای خصوصی او است ، چون گفتیم مقصود از قضاء تعیین یکی از دو طرف امکان و ابهام است.

و از همین جا معلوم می شود که صـفت قضاء که خود یکی از صفات خداوندی است یکی از صفات فعلی او است نه ذاتیش ، چون گفتیم از افعال او (موجودات) و به لحاظ انتسابش به او – که علت تامه است – انتزاع می گردد.

بحث ۳ – بحث روایتی در موضوع قضا و قدر الهی

روایاتی که مؤید این معنا است بسـیار است ، از آنجمله روایتی است که برقی(در محاسن خود) از پدرش و او از ابن ابی عمیر و او از هشام بن سالم نقل کرده که گفت : امام صادق علیه السلام فرمود:

–خداونـد هر چیز را که بخواهـد ایجاد کند اول تقدیرش می کند و وقتی تقدیرش کرد قضایش را می راند و وقتی قضایش را راند امضایش می فرماید!

و همچنین برقی در کتاب خود از پدرش و او از ابن ابی عمیر ، ابن ابی عمیر از محمد بن اسـحاق روایت کرده که گفت : امام ابو الحسن علیه السلام به یونس (آزاد کرده علی بن یقطین) فرمود:

– ای یونس به مساله قدر نپرداز! عرض کرد:

–من به مسـاله قـدر زیـاد نپرداخته ام، لیکن همین را می گویم که: تنها چیزی موجود می شود که خـدا اراده اش کرده باشـد و مشیتش هم تعلق گرفته باشد و نیز قضای آن را رانده و تقدیرش کرده باشد، فرمود ولی من اینطور نمی گویم، من می گویم:

–هیـچ چیز تحقق نمی یابد مگر آنکه اول مورد مشـیت خدا و سـپس مورد اراده او و آنگاه قدر او و در مرحله چهارم قضای او قرار گرفته باشد! آنگاه فرمود: هیچ می دانی مشیت چیست؟ عرض کرد: نه! فرمود:

–تصمیم به کاری گرفتن! هیچ می دانی اراده کردنش به چه معنا است؟ عرض کرد : نه ، فرمود :

–به اینکه آن چیز را بر طبق مشیت خود تمام کند ، آنگاه فرمود :

– هیچ می دانی قدرش چه معنا دارد ؟ عرض کرد : نه ، فرمود :

–قدر خدا هندسه و ابعاد دادن به موجود و تعیین مدت بقای آنست ، سپس فرمود :

–خدا وقتی چیزی را بخواهد اول اراده می کند و بعد تقدیرش نموده سـپس قضایش را می راند و وضعش را مشخص می کند و وقتی کارش را یک طرفی کرد امضا و اجرایش می سازد!

و در روایت دیگر از یونس از همان جناب آمده که فرمود:

-هیچ چیزی صورت خارجی به خود نمی گیرد مگر آنکه مورد مشیت و اراده و قدر و قضای خدا قرار گرفته باشد عرض کردم: پس معنای مشیت چیست؟ فرمود :

-آغاز و شروع هر فعلی! عرض کردم اراده به چه معنا است ؟ فرمود :

-اثبات و تحقق دادن آن! پرسیدم معنای قدر چیست ؟ فرمود :

-اندازه گیری آن از طول و عرض، عرض کردم: پس معنای قضاء چیست؟ فرمود :

- اگر بعد از مشیت و اراده و قدر ، قضای آن را براند امضایش نموده و آن چیز وجود به خود می گیرد و دیگر جلوگیری برایش نخواهد بود!

و در توحید صدوق از دقاق و او از کلینی و او از ابن عامر و او از معلی روایت کرده که گفت: از عالم علیه السلام سؤال کردند که علم خدا چگونه است؟ فرمود:

- اول می داند بعد مشیتش تعلق می گیرد آنگاه اراده می کند و در مرحله چهارم تقدیر نموده و سپس قضاء می راند و در آخر امضاء می کند، پس خدای سبحان چیزی را امضاء و اجراء می کند که قضایش را رانده باشد و قضای چیزی را می راند که تقدیرش کرده باشد و چیزی را مقدر می سازد که اراده کرده باشد، پس مشیت او به علم او، اراده اش با مشیتش و تقدیرش با اراده اش و قضایش با تقدیرش و امضایش با قضایش صورت می گیرد، در نتیجه رتبه علم او، مقدم بر مشیت و مشیت در مرتبه دوم مقدم بر اراده و اراده در مرتبه سوم و مقدم بر تقدیر است و تقدیر به وسیله امضاء ، قضا را می راند!

-پس مادام که قضای خدا به وسیله امضا رانده نشده در مراحل قبلی بداء هست و ممکن است از ایجاد آنچه که مورد علم و مشیت و اراده و تقدیرش تعلق گرفته صرفنظر کند و آن را ایجاد ننماید ، ولی اگر با امضاء به مرحله قضاء رسید دیگر بداء نیست!

این ترتیب که در روایت آمده و مشیت را مترتب بر علم و اراده را مترتب بر مشیت و همچنین هر یک را مترتب بر ما قبل خود دانسته ترتبی است عقلی چون عقل انتزاع به غیر این ترتیب را صحیح نمی داند .

و در همان کتاب به سند خود از ابن نباته روایت کرده که گفت : امیر المؤمنین علیه السلام از زیر دیواری که مشرف به خرابی بود برخاست و به دیواری دیگر تکیه داد ،

شخصی پرسید یا امیر المؤمنین آیا از قضای خدا فرار می کنی؟ فرمود : آری از قضای خدا به قدر او می گریزم!

مؤلف : آری چون قـدر خدا مقدرش را حتمی نکرده و امید آن هست که آنچه تقدیر کرده واقع نشود اما قضای خدا مقتضـی خود را حتمی کرده است ، دیگر گریزی از آن نیست!

روایات وارد در این باب از طرق ائمه اهل بیت علیهم السلام بسیار زیاد است.

(۱)

سعادت و تیره بختی ذاتی انسانها

« هُوَ الَّذِی یُصوِّرُکمْ فی الأَرْحَامِ کَیْف یَشاءُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْعَزِیزُ الحَکِیمُ!»

«او کسـی است که شـما انسانهـا را در رحم ها به هر طور که بخواهـد صورتگری می کنـد، معبودی به جز او نیست که عزیز و حکیم است!» (۶/آل عمران)

کلمه تصویر به معنای انـداختن عکس چیزی یا کسـی است ، ولی کلمه صورت اعم از آنست و شامل تمامی چیزهای سایه دار و بی سایه می شود و کلمه أرحام جمع رحم است و رحم زنان همانجایی است که نطفه و جنین در آنجا قرار می گیرد.

این آیه شـریفه در معنـای بالاـ بردن مطلب دو آیه قبـل است ، چون آن دو آیه می گفتنـد : خـدا کسـانی را که به آیاتش کفر بورزنـد عـذاب می کنـد ، برای اینکه عزیز و منتقم است ، و برای اینکه به اسـرار و علتها آگاه است ، پس او در کارش به هیچ وجه شکست نمی خورد .

در این آیه می فرمایـد : بلکه مطلب از این هم مهمـتر است و آن کس که به آیـات خـدا کفر می ورزد ، خـوارتر و پست تر از آنست که با اسـتقلال خودش و بـدون اینکه خـدای سـبحان هیـچ دخالتی داشـته باشد بتواند به آیات خدا کفر بورزد و در این کار به قـدرت خود متکی باشـد بـدون اینکه خـدا در این باره اذنی داده باشـد تا در نتیجه او بر خـدا غالب آمده باشد ، و نظام عالم را که زیباترین نظام است بر هم بزنـد و نیز بتوانـد اراده خود را بر اراده خدا تحمیل کند ، بلکه اگر هم به آیات خدا کفر می ورزد ، باز به خاطر این است که خدا به او چنین اذنی داده است یعنی خدای سبحان اموری را تنظیم کرده و آن امور تنظیم شـده که همان عالم دنیا است ، طوری تنظیم شـده که نتیجه اش پدیـد آمـدن موجوداتی دارای اختیار و به نام انسان باشـد ، تا زمینه آزمایش و امتحان ، فراهم گردد و هر کس بخواهد به اختیار خود ایمان آورد و هر کس خواست به اختیار خودش کفر

۱- المیزان ج : ۱۳ ص : ۹۷

بورزد ، پس هر دو طایفه هر چه بخواهند وقتی می خواهند که خدای رب العالمین هم خواسته باشد .

بنا بر این هیچ کفری و ایمانی و هیچ سرنوشت دیگری نیست مگر آنکه با تقدیر الهی است و خلاصه حساب و کتابی دارد و این خدای تعالی است که اشیا را طوری ردیف کرده که هر چیزی بتواند به هدفی که با اعمالش آن را دنبال می کند برسد ، نخست آن هدف را به صورت خاص خودش یا به صورتی که راه رسیدن به آن برایش فراهم شده تصور بکند ، و سپس با تلاش پی گیرش به آن هدف برسد .

پس خدای سبحان یگانه کسی است که همواره غالب بر امر خود و قاهر در اراده خود و مسلط بر خلق خویش است .

انسانهای گمراه خیال می کنند که هر چه می کنند تنها به اراده خود می کنند و هر تصرفی را که در هر چیز می کنند تنها بخواست خود می کنند و این خودشان هستند که با اعمال خویش نظام متصل و به هم پیوسته خلقت را برهم می زنند و به گمان خود از قضا و قدر الهی پیشی می گیرند ، غافل از اینکه خود این نیز ، قدر الهی است .

مراد از جمله:« یصورکم فی الارحام کیف یشاء!»(۶/ال عمران) هم همین است ، یعنی می خواهد بفرماید : خدای سبحان اجزای وجود شما را در آغاز خلقت به نحوی قرار داده که در آخر هر مسیری شما را به آنچه می خواهید برساند و خواستن شما به مقدار اذن او دخالت دارد ، نه اینکه علت حتمی رسیدن به هدف باشد .

و اگر فقط تقدیر جاری در انسان را ذکر کرد(نه تقدیر عمومی که در سراسر عالم جاری است،) برای این بوده که آن تقدیر عمومی را فقط بر مورد انسان تطبیق دهد و نیز برای این بود تا همانطور که در سابق نیز اشاره کردیم کنایه و تعریضی بر مسیحیان باشد ، که گفتند مسیح ، خدا است ، خواست تا در آخر آیات مورد بحث ، حق مطلب در مورد مسیح را بیان کند ، چون نصارا نمی توانند این معنا را انکار کنند که مسیح هم مانند سایر انسانها در رحم مادر خود تکون یافته و قبول دارند که آن حضرت خودش ، خود را خلق نکرده است .

(۱)

روایات وارده در موضوع:سعادت و تیره بختی انسانها

از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت شده که فرمود:« شقی آنکسی است که در شکم مادرش شقی شده باشد و سعید کسی است که در شکم مادرش سعید شده باشد!»

۱- المیزان ج : ۳ ص : ۱۸

و در کافی از امام باقر علیه السلام روایت کرده که گفت: خدای تعالی هر وقت اراده کند نطفه ای را که قبلا در صلب آدم بوده و از او پیمان گرفته ، بیافریند و آنچه در ازل در صلب آدم برای آن نطفه نوشته است به مرحله ظهور برساند ، مرد را تحریک می کند تا به جماع بپردازد و به رحم زن وحی می کند که خود را برای فرو رفتن نطفه در درونت باز کن ، تا قضا و قدر نافذ من در تو تحقق یابد ، رحم دهانه خود را باز می کند و نطفه به رحم می رسد و چهل روز در رحم تردد می کند و می چرخد تا به صورت علقه در آید ، چهل روز هم به این صورت می ماند ، بعد مضغه می شود و پس از چهل روز گوشتی می شود که لابلای آن رگهایی چون توری بافته شده پیدا می شود ، آنگاه خدای تعالی دو فرشته که کارشان خلقت است و در رحم زنان هر چه را خدا بخواهد خلق می کنند ، می فرستد ، تا از راه دهان زن وارد شکم او شوند و خود را به رحم زن که روح قدیم انتقال یافته از پشت پدران و رحم زنان در آنجا است برسانند و روح حیات و بقا را به اذن خدا در آن گوشت بدمند و برایش سوراخ گوش و چشم و نیز دست و پا و جوارح و اعضای بیرونی و درونی یک انسان را درست کنند .

آنگاه خدای عزوجل به آن دو فرشته وحی می فرستد و دستور می دهد که قضا و قدری که من برای این کودک معین کرده ام و امری که در باره اش صادر نموده ام بنویسید و در عین حال جا برای« بدا » یعنی تغییر آن قضا و قدرها و امرها برایم بگذارید .

می پرسند : پروردگارا ما نمی دانیم چه قضا و قدری برای او معین کرده ای ، خودت بفرما تا ما بنویسیم ؟ .

خدای تعالی می فرماید: سر خود را بلند کنید و به سر مادرش نگاه کنید، چون نگاه می کنند لوحی می بینند که به پیشانی مادر کودک آویزان است و در آن چیزهایی نوشته شده، از آن جمله صورت و زینت و اجل و میثاق و سعادت یا شقاوت کودک و تمامی خصوصیات او است .

یکی از آن دو فرشته آن لوح را می خواند و دیگری برای کودک می نویسد و در هر یک از آن خصوصیات « بدا » را برای خدا شرط می کند ، یعنی جای تغییر و تبدیل را برای خدا می گذارد .

آنگاه نوشته خود را مهر نموده و بین دو چشم کودک جای می دهند و سپس در شکم مادر او را سر پا نگه داشته بعد رها می کنند .

بسیار می شود که کودک می لغزد و پشت و رو می شود و این تنها در مورد افراد طغیان گر و یا سرکش است .

و چون هنگام ولادت کودک می رسد چه در مورد کودک تام الخلقه و چه کودکی

که خلقتش تمـام نیست به رحم وحی می کنـد که دهـانه خود را باز کن تا مخلوق من بزمین بیفتـد و مقـدرات من در مورد او تحقق یابد ، که اینک هنگام بیرون شدنش رسیده ، پس رحم دهانه خود را باز می کند و در آن هنگام کودک زیر و رو شده پاهایش بالا و سرش پایین شکم مادر قرار می گیرد ، تا هم مادر آسانتر بزاید و هر فرزند آسانتر پا به دنیا بگذارد .

آنگاه خدای عزوجل فرشـته ای را که نامش « زاجر» است می فرسـتد تا کودک را زجری دهد و از آن زجر به اضطراب و فزع در آیـد و اگر باز هم به دنیا نیامـد بار دیگر او را زجر می دهد تا به فزع و اضـطراب در آمده از شـکم مادر به زمین بیفتد ، در حالی که از آن زجر مشغول گریه باشد .

(۱)

تحلیل روایت وارده در موضوع:سعادت و تیره بختی انسانها

مؤلف: اینکه امام فرمود:« وقتی خـدا بخواهـد نطفه را خلق کنـد!» منظورش این است، وقتی که خدا بخواهد نطفه را انسانی تام الخلقه کند.

و اینکه فرمود : آن انسـانی که در ازل از او میثـاق گرفته شـده اشاره است به مطلبی که بیانش به زودی می آیـد و خلاصه اش این است که انسـان قبل از اینکه در این خلقت و به دنیا آمـدن حالات و صـفاتی پیـدا کنـد ، هم خودش و هم حالاتش قبل از دنیا در عالم رحم وجود داشته و احوال دنیائیش مطابق حالاتی است که در آن عالم داشته و آن عالم همان عالمی است که در لسان اخبار بعالم ذر و عالم میثاق تعبیر شده است .

آنچه که در عـالم میثـاق سپرده به ناچـار در این عـالم دنیوی محقق می شود و همچنین آنچه در این عـالم موجود شـده چیزی است که در عـالم میثـاق داده ، بـدون این که کمترین تغییر و تبـدیلی پیش بیایـد ، پس آنچه در عالم ذر تقـدیر شـده ، قضائی است حتمی و بهمین جهت امام علیه السـلام در آغاز کلام میان این گونه انسانها و انسانهایی که مشـمول« بدا» می شوند تردید انداخت در باره دسته اول فرمود خلقتشان تمام می شود.

در باره دسته دوم فرمود خلقتشان تمام نشده سقط می شوند ، معلوم می شود دسته اول دستخوش « بدا» نمی شوند و جمله آنرا در رحم قرار می دهد عطف است بر جمله : نطفه را خلق کند .

و اینکه فرمود ، تا از راه دهان زن وارد شـکم او شونـد بعیـد نیست که کلام امام نباشـد ، بلکه گفتاری باشـد که راوی از پیش خود به روایت اضافه کرده است.

۱- المیزان ج : ۳ ص : ۲۲

و به فرض که جمله نامبرده هم ، کلام امام علیه السلام باشد ، حدیث دلیل بر این می شود که داخل شدن فرشتگان در رحم زنان از باب داخل شدن جسمی در جسم دیگر نیست برای اینکه از دهان زن هیچ راهی به رحم او وجود ندارد ، تنها راهی که به رحم زن وجود دارد مجرای تناسلی اوست .

بله راههای دیگری هست و آن عبارتست از رگهایی که خون حیض از آنها به داخل رحم وارد می شود ، که داخل شدن از این مجاری آسانتر از آن نیست که فرشته از دیواره رحم وارد آن شود پس معلوم می شود که این داخل شدن غیر از داخل شدن جسمی در جسم دیگر است و داخل شدن از دهان زن علتی دیگر دارد ، نه گشادی راه و سهولت عمل و این معنا بسیار روشن است .

و اینکه فرمود : « روح قدیم» انتقال یافته از پشت پدران و رحم مادران در آنجاست ... گویا منظور از این روح قدیم روح نباتی است که مبدأ تغذی و نمو هر جاندار است .

و اینکه فرمود: و « روح حیات و بقا» را در آن بدمند ظاهرا ضمیر در آن به « روح قدیم» بر می گردد، پس معنای عبارت این می شود که دو فرشته روح حیات و بقا را در روح نباتی بدمند و بفرض هم که ضمیر مثلا به کلمه مضغه برگردد قهرا به کلمه مضغه زنده به روح نباتی بر می گردد و در مضغه زنده به روح نباتی ، می دمند .

و به هر حال ، کلام امام علیه السلام به ما می فهماند که نفخ روح انسانی ، برای روح نباتی یکنوع تکامل و ترقی و همان روح نباتی است که وقتی رشد می کند قوت و شدت یافته ، مبدل به روح انسانی می شود(و این همان حقیقتی است که حرکت جوهریه اقتضای آن را دارد. مترجم.)

با این بیان روشن می شود که انتقال روح قدیمه ، از اصلاب مردان و ارحام زنان چه معنا دارد و معلوم می شود که روح به وجهی متحد الوجود با بدن یعنی با نطفه است ، البته نطفه به ضمیمه خونهای حیض که به تدریج جزء آن می شود و مضغه و خون حیض هر دو با بدن پدر و مادر متحد است و پدر و مادر با نطفه اتحاد دارند. این اتحاد طرفین همواره ادامه دارد پس می توان گفت آنچه در این عالم بر وجود انسان عارض می شود فی الجمله و تا حدی در وجود پدران و مادران معین شده بوده و فهرست کتاب هستی انسان ، از پیش در کتاب هستی پدران و مادران نوشته شده .

با این بیان ، معنای کلام امام بهتر معلوم می شود که فرمود: خدای عزوجل می فرماید سر خود بلند کنید و به سر مادرش بنگرید و اگر در این عبارت پدر را شرکت نداد و نفرمود به سر پدر و مادرش بنگرید ، برای این بود که قضا و قدری که نطفه از

ناحیه پدر دارد با جدا شدنش از پدر منقطع شده ، هر چه بوده (چه خوب و چه بد) گذشته ، دیگر نوشتن ندارد ، آنچه که فعلا یعنی در شکم مادر ، اتصال و بستگی به آن دارد قضا و قدر مادر است ، این است که فعلا همین باید در پیشانی کودک نوشته شود و لذا فرمود: چون نگاه می کنند لوحی می بینند که به پیشانی مادر کودک آویزان است .

و اگر لوح را آویزان بر پیشانی مادر دانست برای این است که پیشانی محل اجتماع حواس آدمی و طلیعه سیمای اوست ، ملائکه به پیشانی مادر نگاه می کنند و آن لوح را می خوانند و می بینند که در آن ، صورت کودک و زیبایی او و مدت زندگیش و میثاقش و اینکه آیا سعید است یا شقی و نیز سایر خصوصیات وجودیش نوشته شده یکی از آن دو فرشته آن سرنوشت را می خواند و دیگری در پیشانی کودک می نویسد، پس نسبت این دو فرشته هم چیزی نظیر نسبت فاعل با قابل است.

و اینکه فرمود : و در هر یک از آن خصوصیات، « بدا » را برای خدا شرط می کنند ... جهتش این است که صورتی که جنین در رحم دارد مشتمل بر تمامی علل حوادث آینده او نیست ، چون صورت هر چند مبدأ تمامی احوال و حوادث و جریاناتی هست که بعدها در مورد این کودک رخ می دهد و لیکن تنها مبدأ آنها نیست بلکه مبادی دیگری نیز دارد و آن مبادی عبارتند از امور و حوادثی که خارج از وجود کودک است و در حوادث وی دخالت دارند و بدین جهت است که آن حوادثی که حتمی الوقوع نیست در معرض « بداء» است .

این را هم باید دانست که اگر در این روایت ، جزئیات مساله ولادت را به تحریک خدای سبحان و وحی او به رحم و فرستادن دو فرشته خلاق و فرشته زاجر و اموری از این قبیل دانسته ، منافاتی با این معنا ندارد که این امور و مخصوصا اصل ولادت مستند به عواملی طبیعی باشد ، برای اینکه این دو قسم از عوامل یعنی عوامل معنوی و عوامل مادی در عرض هم قرار ندارند ، تا بگوئی ولادت و جزئیاتش یا مستند به آن است و یا به این و نمی شود مستند به هر دو باشد ، بلکه در طول هم قرار دارند ، نه این آنرا باطل می کند و نه آن این را و نه هر دو یکدیگر را و نه علت ولادت ، چیزی است که مرکب از هر دو عامل باشد ، بلکه هر یک در مرتبه خود علت تامه است جدای از دیگری .

و معلوم است کسی که خدای عزوجل او را مامور کرده تا مردم را به سوی سعادت معنویشان هدایت و به سوی رضایت او رهنمون باشد - یعنی سلسله جلیله انبیا علیهم السلام با در نظر داشتن اینکه طریق هدایت طریق باطن است - چنین کسانی وظیفه دارند در تمامی بیانات خود با مردم به زبانی سخن بگویند که ایشان را به سوی باطن راه ببرد و مقام پروردگارشان را بیادشان بیندازد و آن زبان همین است که ملائکه

خدا را واسطه بین خدا و حوادث قرار داده ، حوادث عالم را مستند به اعمال ملائکه کرده، سعادت بشر را مستند به تایید ملائکه و شقاوت او را مستند به شیاطین و وسوسه های آنها و از سوی دیگر همه حوادث را(چه خوبش را و چه بدش را) مستند به خدا کنند، البته با زبانی که لایق ساحت قدس او و حضرت ربوبیتش باشد ، تا از این طرز گفتار نتیجه بگیرند که هدایت و ربح چیست و ضلالت و خسران کدام است .

و سخن کوتاه آنکه : از آن طرز بیان نتیجه بگیرند که هدایت دنیا در آخرت به چه شکلی مجسم می شود و چه ربحی می دهد و ضلالت در آن عالم چه شکلی دارد و چه خسرانی ببار می آورد و در عین اینکه با این زبان سخن می گویند مساله اسباب طبیعی را هم مهمل و هیچکاره ندانند و حق آنها را هم ادا کنند ، چون عوامل طبیعی نیز یکی از ارکان حیات انسان است و اصولا اساسی است که حیات دنیا مستند به آن است و انسان باید اطلاعاتی از آن عوامل داشته باشد و متوجه آنها بشود همچنان که باید از عوامل معنوی نیز سر در آورد ، تا بطور کامل ، خود را بشناسد و در نتیجه به پروردگار خود هم معرفت پیدا کند .

(۱)

سعادت و شقاوت در روایات

بحثی آزاد پیرامون چند روایت درباره: چند موضوع مهم قرآنی

اشاره

۱- المیزان ج : ۳ ص : ۲۴

« فَرِيقاً هَدَى وَ فَرِيقاً حَقَّ عَلَيهِمُ الضلَلَهُ إِنَّهُمُ اتخَذُوا الشيَطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَ يحْسبُونَ أَنهُم مُّهْتَدُونَ!»

« گروهی را هـدایت کرد و گروهی گمراهی بر ایشـان محقق شـد! زیرا آنان شـیاطین را به جای خـدا سـرپرست گرفتنـد و می پندارند که هدایت شده اند!» (۳۰/اعراف)

۱-سعادت و شقاوت ذاتی یا اکتسابی؟

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود روایتی از ابی الجارود از حضرت ابی جعفر علیه السلام نقل کرده که آنجناب در خلال آن روایت در ذیل آیه:

« کما بداکم تعودون! فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله!»(۲۹/اعراف)

فرمـوده انـد: خداونـد در همـان حینی که بشـر را خلق می کرد مؤمن و کـافر و شـقی و سـعید خلق فرمود و در روز قیـامت هم مهتدی و گمراه مبعوث می شوند .

آنگاه خود قمی می گوید: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم هم فرموده:

« شقی آن کسی است که در شکم مادرش شقی بوده!

و سعید آن کسی است که در شکم مادرش سعید آفریده شده!»

مؤلف: روایت بالا گر چه از ابی الجارود نقل شده که در نظر علمای رجال مطعون و مخدوش است و لیکن اهل فن روایاتی را که وی قبـل از انحرافش از حضـرت ابی جعفر علیه السـلام نقـل کرده قبول کرده انـد و به آنها عمل می کننـد، علاوه بر اینکه روایات دیگری نظیر آن در تفسـیر آیه مزبور وارد شده ، مانند روایت ابراهیم لیثی از حضـرت ابی جعفر علیه السلام و همچنین امثال آن .

در روایات دیگری هم که در تفسیر آیات قدر وارد شده این مضمون بسیار به

چشم می خورد .

گر چه این روایات از حیث مفاد مختلفند و لیکن همه در افاده اینکه آخر خلقت به شکل اول خلقت است مشترکند .

البته این روایات و همچنین آیات در مقام اثبات سعادت و شقاوت ذاتی نیستند و آنچه را برای انسان اثبات می کنند از قبیل ثبوت زوجیت برای چهار نیست و اصلا سزاوار هم نیست کسی چنین توهمی بکند ، برای اینکه اگر برگشت آن صرفا به تصویر عقلی بوده و با واقعیت خارجی منطبق نباشد اثر حقیقی نخواهد داشت و اگر برگشت آن به اقتضای ذاتی و حقیقی انسان که سعادت و شقاوتش بستگی به آن دارد بوده باشد، منافی با اطلاق ملک خدای سبحان بوده مستلزم تحدید سلطنت او است ، که خود قرآن و احادیث و همچنین عقل مخالف آن است .

علاوه بر اینکه چنین چیزی مستلزم اختلال نظام عقل در جمیع مبانی عقلا است ، برای اینکه بنای جمیع عقلا بر تاثیر تعلیم و تربیت است و همه متفقند بر اینکه کارهایی نیک و قابل ستایش و مدح است و کارهایی زشت و قابل مذمت است .

از این هم که بگذریم لازمه این حرف این است که تشریع شرایع و فرستادن کتب آسمانی و نیز ارسال پیامبران همه لغو و بی فایده باشد و دیگر اتمام حجت در ذاتیات به هر طور که تصور شود معنا نخواهد داشت ، زیرا بنا بر این فرض ، انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال است ، اینها همه لوازمی است که قرآن کریم مخالف صریح آن است .

آری ، قرآن کریم نظام عقل را مسلم داشته و اینکه انسان اعمال خود را بر اختیار بنا نهاده پذیرفته است و در خلال آیاتش می فرماید:

خداوند انسان را از گل آفریده و سپس نسل او را در چکیده آب پستی قرار داد ، آنگاه همان چکیده را بطور خوبی رویانید و بزرگ کرد تا بالغ گردید و از نعمت عقل برخوردار شد ، بطوری که کار نیک و بد را به اختیار خود انجام داده ، خیر و شر ، نفع و ضرر ، اطاعت و معصیت و ثواب و عقاب را با عقل خود تمیز می دهد و بخاطر همین تمیز به افتخار مکلف شدن به تکالیف دینی مفتخر گردید .

و اگر او از عقل خود پیروی و اوامر پروردگارش را اطاعت و از منهیاتش دوری نماید سعادتمند شده به بهترین وجه پاداش داده می شود .

و اگر با عقل خود مخالفت نماید و هوای نفس را متابعت و پروردگارش را نافرمانی کند بدبخت شده و بال گناهان خود را می چشد و سرای دنیا سرای امتحان و آزمون است ، امروز عمل و فردا روز پاداش می باشد .

این آن مطلبی است که از قرآن در این باره استفاده می شود ، و بطوری که ملاحظه می کنید اساس این بیان بر دو قضیه عقلی است : یکی اینکه بین فعل اختیاری و غیر اختیاری فرق هست و دیگری اینکه افعال اختیاری متصف به حسن و قبح و مستتبع مدح و ذم و ثواب و عقاب است.

این دو قضیه از قضایای قطعی است که هیچ عاقلی که در تحت نظام اجتماعی زندگی می کند و خود را محکوم به احکام آن نظام می داند به هیچ وجه نمی تواند آن را انکار نموده قائل به ذاتیت سعادت و شقاوت انسان شود .

روایات بسیاری که در این باره وارد شده مانند آیات از حیث مضمون و نحوه بیان مختلفند : بعضی از روایات اجمالا دلالت دارد بر اینکه : خدای تعالی مردم را در موقع خلقت شان دو گونه خلق کرده : سعید و شقی و کافر و مؤمن ، مانند روایت ابی الجارود که در چند صفحه قبل نقل شد .

و روایتی که در تفسیر آیه:« هو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء!» (۶/ال عمران)از کافی راجع به خلقت جنین در المیزان نقل نمودیم .

موافق این دسته از روایات آیاتی از قرآن کریم هست ، مانند آیه:

« هو الذی خلقکم فمنکم کافر و منکم مؤمن!»(۲/تغابن) و نیز مانند آیه:

« هو أعلم بکم إذ أنشأکم من الأرض و إذ أنتم أجنه فی بطون أمهاتکم فلا تزکوا أنفسکم هو أعلم بمن أتقی!» (۳۲/نجم)و آیه:

« کما بداکم تعودون! فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله !»(۲۹/اعراف)

اینگونه آیات و روایات چندان اشکال ندارند زیرا سیاق آیات و مخصوصا آیه آخری دلالت دارد بر اینکه اجمالا نوع انسان به قضای الهی به دو جور و دو قسم تقسیم شده و اما تفصیل این اجمال و اینکه چه کسانی از این قسم و چه اشخاصی از آن قسم اند، مربوط به اعمال اختیاری خود آنان است و این بستگی به عمل شان دارد.

و به عبارت دیگر آن قضایی که در اول خلقت و ابتدای وجود گذشته قضای مشروط بوده و اما در مرحله بقاء وقتی آن مشروط مطلق و حتمی می شود که پای افعال اختیاری به میان آید، چون افعال اختیاری است که مستتبع سعادت و یا شقاوت و مستلزم هدایت و یا ضلالت می شود .

۲-دسته دوم اخبار طینت

بعضی دیگر از روایات بطور تفصیل دلالت دارند بر اینکه خدای سبحان خلایق را مختلف آفریده ، بعضیها خلقت شان از گل بهشت است و سرانجام شان نیز به سوی بهشت خواهد بود و بعضی ها از گل جهنم است و بازگشت شان نیز به سوی جهنم ،

مانند روایت

بصائر الدرجات از علی بن الحسین علیهماالسلام که فرمود : خداوند متعال میثاق شیعیان ما را با ما بر ولایت ما گرفت ، آنان کم و زیاد نمی شوند، خداوند متعال ما را از طینت علیین و شیعیان ما را از طینتی پایین تر از آن آفرید دشمنان ما را از طینت سجین و شیعیان شان را از طینتی پایین تر از آن خلق فرمود.

مؤلف : در این معنا روایات بسیار زیادی هست .

و در کتاب محاسن از عبد الله بن کیسان روایت شده که گفت : خدمت حضرت صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم من عبد الله بن کیسان از دوستداران شمایم . فرمود : نسب تو را شناختم و اما خودت را نه!

عرض کردم : من در شام به دنیا آمده و در فارس نشو و نما کرده ام و چون مردی بازرگانم سر و کار زیادی با مردم دارم و بسیار برایم اتفاق افتاده که به مردی ظاهر الصلاح و خوش خلق و امین برخورده ام و وقتی از عقایدش جستجو کرده دیده ام که از دشمنان شما است و بر عکس به مردمی بد اخلاق و نادرست برخورده که پس از تفتیش از عقایدش برایم معلوم شده که وی از دوستان شما است و این معنا برای من قابل هضم نیست .

حضرت فرمود : مگر نمی دانی که خدای تعالی طینتی را از بهشت و طینتی را از دوزخ گرفت و درهم آمیخت سپس آنها را از هم جدا ساخت ، پس این امانت داری و حسن ظاهر و خوش خلقی که از دشمنان ما می بینی بخاطر آن اختلاطی است که طینت شان با طینت دوستان ما داشته و آن کمی امانت و بدی خلق و خشونتی که در دوستان ما می بینی بخاطر تماسی است که طینت شان با طینت دشمنان ما داشته و گر نه سرانجام دشمنان امین و خوش خلق ما به همان اصل خودشان و عاقبت امر دوستان خشن ما نیز به اصل خودشان خواهد بود .

مؤلف : در این معنا نیز روایات بسیار دیگری هست .

و در کتاب علل الشرایع از حبه عرنی از علی علیه السلام روایت شده که فرمود: خدای تعالی آدم را از قسمت بیرونی روی زمین آفرید و چون خاک ها و سرزمین ها مختلفند ، بعضی بایر و بعضی شوره زار و بعضی پاکیزه و حاصل خیز است از این رو ذریه آدم نیز بعضی نیکوکار و بعضی بدکار شدند .

مؤلف: مساله خلقت انسان از طینت علیین و سجین اشاره است به مفاد آیه:

« کلاـ ان کتاب الفجار لفی سجین! و ما ادریک ما سجین! کتاب مرقوم! ویل یومئذ للمکذبین ...! کلا ان کتاب الأبرار لفی علیین! و ما أدریک ما علیون! کتاب مرقوم! یشهده المقربون!»(۷تا۲۸/مطففین)

و بیان این آیات ان شاء الله در محل خود خواهد آمد .

و اما روایات - باید دانست که روایت آخری خالی از بیان روایت قبلیش نیست زیرا دلالت دارد بر اینکه ماده زمینی با اختلافی که در اوصاف و خواص آن است بی ارتباط به احوال انسان و اوصاف مختلفی که از جهت صلاح و فساد دارد نیست و اینکه ترکیب بدن انسان از ماده زمین عینا مانند نباتات و یا هر موجود دیگری که از ماده زمینی ترکیب می شود به حسب اختلافی که در ماده زمینی آن است مختلف می گردد ، البته صحیح است و لیکن این ارتباط بنحو علیت تامه نیست ، بلکه بنحو اقتضاء است .

پس ، از اینکه خدای تعالی فرمود خلقت انسان از گل و اصل آن گل از بهشت و یا دوزخ بوده بدست می آید که زمین هم بعضی از قسمت هایش از بهشت و بعضی دیگرش از جهنم بوده و سرانجام هم هر کدام به اصل خود بر می گردند ، برای اینکه هر کدام بتدریج به صورت انسان هایی در می آیند که یا راه بهشت را می پیمایند و یا راه جهنم را و معلوم است که هر کدام راهی را می روند که مناسب با ماده اصلی خلقت شان باشد .

انسانی که ماده اصلیش خاک بهشتی است در طول زندگی با تهذیب نفس و عمل صالح خود را صفا و نورانیت داده و به اصل و منشا خود که بهشت است می پیوندد .

و انسانی که ماده اصلیش خاک جهنمی است، در طول زندگی کدورت و ظلمت خود را بیشتر می کند و همچنان رو به انحطاط می گذارد تا سرانجام به اصل اولی خود یعنی جهنم پیوسته و آتش گیره دوزخ شود. آیه:

« الحمد لله الذی صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوء من الجنه حیث نشاء!»(۷۴/زمر)

که حکایت سخن اهل بهشت است نیز تا اندازه ای به این مطلب اشعار دارد ، زیرا از ظاهر آن بر می آید که منظور از زمین همین زمینی است که بشر در آن زندگی می کند و در آن می میرد و از آن برانگیخته می شود و منظور از جنت هم همین زمین است و نیز آیه:

« یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات ...!» (۴۸/ابراهیم)به آن اشاره دارد.

پس بعید نیست که منظور از طینت بهشت و طینت دوزخ که در روایات است همان طینتی باشد که بعدها از اجزای بهشت و یا دوزخ می شود و خصوصا این احتمال با توجه به بعضی از تعبیراتی از قبیل طینت علیین ، طینت سجین ، طینت جنت و طینت نار که در روایات است به نظر قوی می رسد .

و بنا بر این احتمال ، مراد این خواهد بود که : انسان بر حسب ترکیبی که اجزای بدن او دارد از ماده ای زمینی گرفته شده که یا ماده ای پاک بوده و یا ماده ای ناپاک و این

ماده پاک و ناپاک در ادراکات و عواطف و قوای انسانی که از آن ترکیب شده مؤثر است، به این معنا که انسان مرکب از طینت پاک و یا ناپاک وقتی ادراکات و عواطف و قوایش شروع به کار می کند بیشتر کارهایی می کند و آثاری از خود نشان می دهد که مناسب با ماده اصلیش باشد، اعمالش اعمال و آثار ماده اش را تایید نموده و آثار ماده اش اعمالش را کمک می کند، تا کارش بالا گرفته انسانی سعید و یا شقی تمام عیار گردد .

و اینکه گفتیم این ارتباط بنحو اقتضا است نه به طور علیت برای این است که خاصیت و اثر ماده در نحوه عمل انسان مانع از اراده و سلطنت خداوند نیست .

و خداوند می تواند در این مورد سبب دیگری قوی تر از اسباب فعال موجود را بر انسان مسلط نماید که مجرای سیر فعلی انسان را مبدل به مجرای دیگری نماید ، زیرا اسباب و شرایطی که در سرنوشت نیک و بد انسان دخالت دارند یکی و دو تا نیستند و آنچه را که ما سراغ داریم در قبال آنچه که از حیطه علم ما بیرون است ذره ای بیش نیست ، به شهادت اینکه نوادری از افراد سراغ داریم که نشو و نمایشان بر خلاف آن مقتضیاتی است که ما آنرا منشا می پنداریم ، آری:

« یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی!» (۱۹/روم)

از جمله اسباب و شرایطی که ما از آن اطلاع داریم این است که : انسانی که نطفه اش صالح و سالم باشد و در رحمی سالم پرورش یابد و در دوران جنینی و همچنین بعد از ولادت آب ، هوا و غذایش سالم باشد و در محیط سالم زندگی کند و در مناطق اعتدالی متولد شده باشد چنین انسانی استعدادش برای سلوک طریق انسانیت بیشتر و فهمش تیزتر و ادراکش لطیف تر و نیرویش برای عمل به وظایف انسانی بیشتر است .

بر عکس انسانی که نطفه اش آلوده و یا مریض باشد و یا در رحم ناپاک و ناسالم پرورش یابد و یا غذای سالم به آن نرسد، یا پس از ولادت محیط زندگیش سالم نباشد و یا در مناطق استوایی و قطبی به وجود آمده باشد آن استعداد و آن فهم و ادراک را ندارد و بخشونت و قساوت قلب و کم فهمی نزدیک تر است .

علاوه بر این، مزاج های سالمی که از عوامل مذکور و سایر موانع و مزاحمات دورترند دارای روحی لطیف تر و عقلی کاملتر و عواطفی رقیق ترند و این روح و عقل و این عواطف، انسان را به عقاید و تصمیمات و کارهایی وامیدارد که صلاح انسانیتش در آن است و او را نخست به تحصیل مواد غذایی صالح و استفاده صالح و شایسته از آن واداشته سپس از همین راه روح او را تکمیل نموده در انجام اعمال صالح و تصمیمات شایسته تایید می کند و این تاثیر طرفینی یعنی تاثیر مواد غذایی صالح در روح و تاثیر عمل روح در استفاده صحیح از مواد غذایی همچنان ادامه دارد تا آنکه او را به سعادت واقعیش

برساند .

عین این حرف در طرف شقاوت نیز صحیح است .

قرآن کریم در این باره نسبت بطرف سعادت فرموده:

« و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین!» (۶۹/عنکبوت)

و نسبت بطرف شقاوت می فرماید:

« ثم کان عاقبه الذین اساؤا السوای ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یستهزؤن!»(۱۰/روم)

و نظایر این دو آیه در دو طرف بسیار است .

کوتاه سخن ، سعادت انسان در زندگی خاص انسانیش یعنی سعادتش در علم و عمل ارتباط تامی به پاکیزه بودن مواد اصلیش دارد ، چون حامل روح انسانی همین موادند و همین موادند که او را به سوی بهشت هدایت می کنند ، همچنانکه شقاوتش در علم که همان ترک عقل و سرگرمی به اوهام و خرافاتی که شهوت و غضب را در نظرها جلوه می دهد و همچنین شقاوتش در عمل که همان سرگرمی به لذات مادی و بی بندوباری در شهوات حیوانی و استکبار از هر حقی است که مزاحم و مخالف با هوای او است ، ارتباط مستقیمی با آب و گل او دارد ، این دو قسم آب و گل است که یکی انسان را به حق و سعادت و بهشت و دیگری به باطل و شقاوت و دوزخ سوق می دهند .

و البته این سوق دادن بنحو اقتضاء است نه علیت تامه ، چون خدای تعالی است که این آثار را در آب و گل قرار داده و او می تواند سبب دیگری قوی تر از آن به کار ببرد و اثر آنرا خنثی سازد .

در حدیث خلقت جنین در اوایل سوره آل عمران مطالبی که دلالت بر این معنا می کند، در المیزان، آمده و روایات دیگری نظیر آن هست که برای خدا مشیت و قدرت بر محو و اثبات در هر امری را اثبات می کند .

البته روایات مورد بحث را به وجه دقیق تری که تعقلش محتاج به صفای ذهن و قدم راسخ در معارف حقیقی است می توان توجیه نمود و آن این است که: سعادت و شقاوت وقتی در انسان محقق می شود که ادراک او فعلیت پیدا کرده و مستقر شده باشد و ادراک هم از آنجایی که مجرد از ماده است قهرا مقید به قیود ماده و محکوم به احکام آن که یکی از آنها زمان(مقدار حرکت) است ، نیست!

بنا بر این، گو اینکه ما بنظرمان چنین می رسد که سعادت بعد از حرکت ماده به سوی فعلیت موجود می شود و لیکن حقیقت امر این است که منشا سعادت یعنی ادراک از آنجایی که مجرد است مقید به زمان نیست .

پس سعادتی که پس از حرکت ماده پیدا می شود عینا قبل از حرکت نیز وجود

داشته ، نظیر نسبت دادن ما امور حادث را به فعل خدای تعالی ، که اگر ما فعل خدا را در این نسبت مقید به زمان کرده می گوییم : خداوند زید را در فلان روز آفریده و یا می گوییم: در فلان تاریخ قوم نوح را هلاک کرد و یا قوم یونس را نجات داد و یا رسول الله صلی الله علیه وآله وسلّم را مبعوث فرمود این تقیید در حقیقت تقیید از نظر ما است ، چون ما در این نسبتی که می دهیم نظرمان به خود حادثه است و زمان و حرکتی را که منتهی به حدوث آن شده در نظر می گیریم و گر نه فعل خدای تعالی مقید به زمان نیست ، مجموع حوادث و همچنین زمان حدوث هر حادثه و سایر قیود و شرایطی را که دارد او ایجاد کرده ، آن وقت چطور ممکن است عمل خود او مقید و محدود به حدود زمان شود؟ پس اینکه می گوییم امروز فلان مطلب را درک کردم و یا الآن فلان چیز را فهمیدم در حقیقت عمل سلولهای دماغی و یا عصبی خود را که اموری مادی هستند مقید به زمان می کنیم و گر نه اصل علم و ادراک مجرد است و به روز و ساعت مقید نمی شود .

پس از آنجایی که سعادت و شقاوت انسان از راه تجرد علمی او است که مجرد و بیرون از زمان است می توان آنها را پیش از امتداد زمان زندگیش گرفت چنانکه به واسطه ارتباط آنها به اعمال و حرکات انسان می توان متاخرتر از آنها گرفت.

۳-دسته سوم از روایات

(این باب روایاتی است که خلقت انسان را منتهی به آب گوارا و آب تلخ و شور می داند!)

از آن جمله روایتی است که در کتاب علل الشرایع از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: خدای عز و جل آب گوارایی آفرید و از آن آب اهل طاعت را خلق فرمود .

بار دیگر آب تلخی آفرید و از آن اهل معصیت را خلق کرد .

سپس امر کرد تا این دو آب بهم در آمیزند و مخلوط شوند ، که اگر چنین نمی کرد مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی شد .

و نیز از محمد بن سنان نقل کرده که گفت از امام صادق علیه السلام پرسیدم اولین چیزی که خدای تعالی خلق فرمود چه بود؟ حضرت فرمود: اولین چیزی که خدای عز و جل آفرید چیزی بود که تمامی موجودات عالم از آن آفریده شد .

عرض کردم آن چه بود ؟ فرمود : آب بود ، خدای تبارک و تعالی نخست دو دریای آب یکی گوارا و یکی تلخ آفرید آنگاه به آب گوارا نظر انداخته صدایش زد ، دریای آب گوارا عرض کرد : لبیک و سعدیک .

فرمود : برکت و رحمت من در تو است ، بهشتم و اهل طاعتم را از تو خلق

می کنم .

آنگاه به دریای شور نظر افکنده او را صدا زد ، دریا جواب نداد ، بار دیگرش صدا زد جواب نداد - تا سه بار - لاجرم فرمود لعنتم بر تو باد ، من دوزخیان و اهل معصیتم را از تو خلق می کنم .

آنگاه بار دیگر امر نمود تا بهم مخلوط شدند .

سپس امام علیه السلام اضافه کرد : از همین جهت است که می بینیم مؤمن از کافر و کافر از مؤمن پدید می آید .

در تفسیر عیاشی از عثمان بن عیسی از بعضی از اصحابش از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود : خدای تعالی به آبی فرمود : شیرین و گوارا باش تا از تو بهشتم و اهل طاعتم را خلق کنم .

و به آبی فرمود : شور و تلخ شو تا از تو آتشم و اهل معصیتم را بیافرینم آنگاه آن دو آب را بر گل جاری ساخت...!

مؤلف : در معنای هر یک از این سه حدیث احادیث بسیار دیگری از امیر المؤمنین و امام باقر و امام صادق علیه السلام هست و ما این سه حدیث را بعنوان نمونه در اینجا آوردیم .

بر طبق این دسته از اخبار نیز آیاتی هست ، مانند آیه:

« و الله خلقکم من تراب ثم من نطفه ثم جعلکم ازواجا و ما تحمل من انثی و لا تضع الا بعلمه و ما یعمر من معمر و لا ینقص من عمره الا فی کتاب ان ذلک علی الله یسیر!

و ما یستوی البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح اجاج و من کل تاکلون لحما طریا و تستخرجون حلیه تلبسونها و تری الفلک فیه مواخر لتبتغوا من فضله و لعلکم تشکرون!»(۱۱و۱۲/فاطر)

به طوری که ملاحظه می کنید آیه دومی به منزله مثالی است برای بیان مضمون آیه قبلیش و اینکه چطور مردم با اینکه در جامع انسانیت و در بعضی از منافع و آثار مشترکند با هم اختلاف دارند، آیه:« و جعلنا من الماء کل شی ء حی!»(۳۰/انبیا) نیز این اشتراک را می رساند .

و نیز مانند آیه:

« و هو الذی مرج البحرین هذا عذب فرات و هذا ملح اجاج و جعل بینهما برزخا و حجرا محجورا !

و هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و کان ربک قدیرا !» (۵۳/فرقان)

بیان این آیات به زودی در محل خود خواهد آمد .

و اما روایات سه گانه ای که نقل شد و همچنین روایات دیگری که به آن مضمون

وارد شده از جهت معنا به دو قسم تقسیم می شوند:

۱- روایاتی که آب گوارا و تلخ را ذکر می کرد و می فرمود که خداوند آن دو را بر گلی که انسان را از آن آفرید جاری ساخت و گل ها به جهت اختلاف آب ها مختلف شدند این قسم از اخبار برگشت معنایش به همان طایفه از اخبار است که اختلاف خلقت بشر را از ناحیه اختلاف طینت می دانست . بنا بر این ، حرفهایی که در این روایات باید زده شود همان حرفهایی است که در اخبار طینت زدیم .

۲- قسم دوم اخباری است که تنها متعرض خلقت انسان نیست، بلکه خلقت هر موجودی را حتی خلقت بهشت و دوزخ را از آب می دانست و می فرمود: اختلاف آب ها منشا اختلاف خصوص مردم در سعادت و شقاوت است و این همان معنایی است که در قسم اول از روایات بود ، در نتیجه حرفهایی که آنجا زدیم در اینجا نیز جریان دارد و در حقیقت اخبار دسته اول به منزله مفسر برای اخبار دسته دوم و هر دو به منزله مفسر برای اخبار طینتند .

و اما اینکه می فرمود: انتهای خلقت به سوی آب است همانطوری که ابتدایش از آب بود ، به زودی در جای مناسب بحثش خواهد آمد! ان شاء الله!

۴-دسته چهارم اخبار نو ر و ظلمت

دسته چهارم روایاتی است که برگشت اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت می داند، مانند روایتی که در کتاب علل الشرایع از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود : خدای تبارك و تعالی ما را از نوری آفرید که آن نور نیز از نور دیگری خلق شده و اصلش از طینت اعلی علیین است و دل های شیعیان ما را از آب و گلی آفرید که با آن بدن های ما را خلق کرد و بدن های آنان را از طینتی پایین تر از آن آفرید ، به همین جهت است که دلهای شیعیان همواره متمایل به سوی ما است ، برای اینکه از همان چیزی آفریده شده اند که ما آفریده شده ایم .

آنگاه امام علیه السلام آیه:

« کلا ان کتاب الابرار لفی علیین! و ما ادریک ما علیون!

کتاب مرقوم! یشهده المقربون!»(۱۸تا۲۱/مطففین)

را تلاوت نمود و سپس اضافه کرد که خدای تعالی دلهای دشمنان ما را از طینتی از سجین و بدن هایشان را از طینتی پست تر از آن آفرید، دلهای شیعیان آنان را هم از آب و گلی آفرید که بدن آنان را از آن خلق فرموده و از همین جهت دلهای شیعیان ایشان متمایل به آنان است ، آنگاه آیه:

« ان کتاب الفجار لفی سجین و ما ادریک ما سجین کتاب مرقوم ویل یومئذ للمکذبین!»(۷تا۱۰/مطففین)

را تلاوت فرمود .

مؤلف : در این معنا روایات دیگری نیز هست .

برگشت این دسته از روایات در حقیقت به همان روایاتی است که دلالت می کنند بر اینکه انتهای خلقت و ریشه آن ، طینت علیین و طینت سجین می باشد ، با این تفاوت که در این روایات این معنا اضافه شده است که انسان پس از خلقت مبدل به نور و یا ظلمت می شود .

و شاید جهتش این باشد که طینت سعادت باعث ظهور حق و انجلای معرفت و طینت شقاوت ملازم با جهل است و جهل هم همان ظلمت و کوری است، پس طینت سعادت نور و طینت شقاوت ظلمت است .

قرآن کریم هم غالبا علم و هدایت را نور می نامد همچنانکه ایمان را زندگی می خواند، از آن جمله می فرماید:

« ا و من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها!»(۱۲۲/انعام) و نیز می فرماید:

« الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیاؤهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات!»(۲۵۷/بقره)

و در اینکه نور اصل خلقت طایفه ای از موجودات از قبیل انبیا ، ملائکه ، لوح ، قلم ، عرش ، کرسی و بهشت است ، اخبار بسیاری وارد شده که به زودی - ان شاء الله - نقل خواهد شد .

۵-دسته پنجم اخبار راجع به نامه اعمال

دسته پنجم از اخبار این باب روایاتی است که دلالت دارد بر انتقال حسنات افراد شقی در روز قیامت به نامه عمل افراد سعید و بعکس ، انتقال سیئات افراد سعید به نامه عمل افراد شقی ، مانند روایتی که علل الشرایع به سند خود از ابراهیم لیثی از امام باقر علیه السلام نقل کرده که آنجناب در ضمن حدیث طویلی فرمود:

ای ابراهیم ! بگو ببینم وقتی قرص خورشید طلوع می کند و شعاع خود را به همه جا می تاباند آیا شعاعش از خود قرص جدا است یا نه؟ عرض کردم آری، در حال طلوع شعاعش از خودش جدا است .

فرمود : آیا جز این است که وقتی غروب می کند دامنه شعاعش نیز برچیده شده به دنبالش می رود!

عرض کردم چرا ؟

فرمود : به همین نحو هر موجودی به سوی اصل و جوهر خود بازگشت می کند و وقتی قیامت قیام می کند خدای تعالی وزر و وبال ها را که از سنخ وجود ناصبی ها و از طینت آنان است از نامه مؤمنین به نامه ناصبیها منتقل نموده و حسنات و نیکی ها و مساعی خیری که در نامه عمل ناصبیها است از آنجایی که از سنخ وجود مؤمن و از جنس طینت او است به نامه مؤمنین منتقل می کند آیا این ظلم و تعدی است ؟ عرض کردم نه ، یا ابن رسول الله!

فرمود: به خدا سوگند نه تنها ظلم و عدوان نیست ، بلکه قضاء فاصل و حکم قاطع و عدالت آشکار است:

« لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون!»(۲۳/انبیا)

ای ابراهیم ! این حقی است از ناحیه پروردگارت ، و حکمی است از احکام ملکوت او .

عرض کردم : یا بن رسول الله ! حکم ملکوت چیست ؟ فرمود حکم خدا و انبیای او است ، همان حکمی است که خضر در جواب موسی علیه السلام به آن تمسک جست و گفت:

« انک لن تستطیع معی صبرا! و کیف تصبر علی ما لم تحط به خبرا!»(۶۷و۶۸/کهف)

تو ای ابراهیم! فکر می کنی که موسی علیه السلام از کارهای خضر سر در می آورد مع ذلک اعمالش را منکر و شنیع می دانسته .

نه ، او از وجهه اعمال خضر آگاه نبود ، تا آنکه خضر در جوابش گفت : من این کارها را به دستور و اذن خدای تعالی انجام دادم .

این بود قسمتی از آن حدیث و در قبال این دسته از روایات آیاتی از قرآن کریم هست که بعضی از آنها در خود این حدیث ایراد شده است و از جمله آیاتی که در متن حدیث ایراد نشده:

« آیه لیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنم!»(۳۷/انفال)

است، که می فرماید خدای تعالی در روز قیامت طیب را از خبیث جدا می سازد به طوری که ذره ای از خباثت در طیب مخلوط نباشد و ذره ای از جنس طیب در خبیث باقی نماند ، آنچه از آلودگیها و خباثت متفرق در بنی نوع بشر است ، یکجا جمع نموده و شاخ و برگهایی را که از ریشه درخت خباثت در آنان دویده شده به اصل درخت باز می گرداند ، نتیجه این جدا ساختن طیب از خبیث این است که همه حسنات در یک طرف گرد آمده به سعادت خالص و بی شائبه ذات برگردند و همه سیئات نیز در جانبی

گرد آمده به منشا و اصل خود رجوع کنند و این بیان بعینه همان بیانی است که در حدیث بود .

اینکه امام علیه السلام فرمود: ای ابراهیم بگو ببینم وقتی قرص خورشید طلوع می کند ... خواست تا با این مثال محسوس بفهماند هر اثری مظهر مؤثر و هم سنخ آن و وجودش قائم به وجود آن و ملازم وجود آن است و این هم که فرمود : این عمل نه تنها ظلم و عدوان نیست ، بلکه به خدا سوگند قضاء فاصل و حکم قاطع و عین عدالت است با این که بظاهر و به حسب نظر ابتدائی عملی مخالف عدالت بنظر می رسد ، مبنی بر همان سنخیت بین فعل و فاعل و اثر و مؤثر است .

چون این سنخیت از چیزهایی است که عقل به ضرورت و بداهت ، حکم به آن می کند ، همچنانکه حکم می کند به اینکه هر فعلی از افعال که فرض شود ، فاعلی آن را از خود ابراز می کند که ذاتش تناسب با آن فعل را داشته باشد و اگر نظر سطحی برخلاف این حکم کند برای این است که انسان به نظر سطحی از هر فعلی همان حرکات و سکنات ظاهریش را می بیند و لذا می گوید این شرابخواری از زید مؤمن سر زده به چه ملاک در نامه عمرو کافر نوشته شود؟ و لیکن اگر دقیق شود و درک کند که این فعل دارای معنویتی است که آن معنا یا از معانی حسنه است و از آثار سعادت و یا از معانی سیئه و از آثار شقاوت است ، آن وقت تصدیق خواهد کرد که این اثر ذاتی است که در وصف سعادت و شقاوت هم سنخ آن عمل است و اگر در باره یک عمل زشتی که از ذات انسان سعیدی سر زده دو جور حکم می کنیم ، برای اختلاط و امتزاجی است که بین دو موضوع رخ داده عینا نظیر حرارتی است که ما آن را به آب نسبت داده و می گوییم: آب گرم است و حال آنکه عامل اصلی آن آتش و یا تابش خورشید است .

بنا بر این ، در نظر یک دانشمند آشنا به حقایق ، جمیع حسنات از هر کس سر بزند عمل کسانی است که ذاتا نیکوکار و سعیدند و جمیع سیئات از هر کس صادر شود عمل کسانی است که ذاتا بدکار و شقی اند ، عدالت واقعی و همچنین سرای آخرت که ظرف حق و حقیقت است نیز همین را اقتضا می کند .

البته این معنا با امثال آیه:

« فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره! و من یعمل مثقال ذره شرا یره!»(۷و۸/زلزله)

و آیه:

« الا تزر وازره وزر اخری!» (۳۸/نجم)و آیه:

« لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت!»(۲۸۶/بقره) که ثواب و عقاب هر عمل نیک و بدی را عاید فاعل آن عمل می داند ، منافاتی ندارد، زیرا مفاد این قبیل آیات هم در محل خود صحیح و بجا است .

البته بر حسب نظر اجتماعی دنیوی ، فاعل هر فعلی همان کسی است که حرکت و سکون فعل از او سر زده و پیامدهای فعل و آثار آن هم اگر مدح و ثواب و یا ذم و عقاب است به او عاید می شود و لیکن این را هم باید دانست که این حکم در ظرف اجتماع دنیوی صحیح است و اما در ظرف حقیقت و واقع ، فاعل هر فعلی آن اصلی است که متسانخ و متناسب آن فعل است و آن اصل ممکن است غیر آن کسی باشد که حرکات و سکنات فعل از او سر زده .

و اگر می گوییم آثار حسنه و سیئه عمل به اصلش بر می گردد معنایش این نیست که ثواب و عقاب عمل بغیر فاعل آن عاید می شود ، تا کسی بگوید این حرف منافات با آن آیات دارد و لذا در حدیث بالا هم امام علیه السلام فرمود این حکم حکم ملکوتی است که در طول حکم ظاهری دنیوی و احکام زندگی اجتماعی آن قرار دارد.

آری وقتی روز قیامت روز بروز باطن ها و ظهور حق باشد قهرا در آن روز احکام هم ملکوتی خواهد بود ، یعنی هر حکمی به موضوع حقیقی خود ملحق شده ، هر چیزی به اصل خود باز می گردد ، همچنانکه فرموده:

« و بدا لهم من الله ما لم یکونوا یحتسبون!»(۴۷/زمر) و:

« لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم حدید!» (۲۲/ق) و نیز:

« الحقنا بهم ذریتهم ما التناهم من عملهم من شی ء!»(۲۱/طور) و:

« و لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم!»(۱۳/عنکبوت)

از اینجا وجه اختصاص حکم ملکوتی به روز قیامت با اینکه عالم برزخ هم از ظرفهای مجازات و جزء ایام الله است نیز معلوم می شود ، زیرا ظاهر کلام خدای تعالی که می فرماید:

« قال کم لبثتم فی الارض عدد سنین!

قالوا لبثنا یوما او بعض یوم فسئل العادین!

قال ان لبثتم الا قلیلا!»(۱۱۲تا۱۱۴/مومنون)

و همچنین ظاهر آیه:

« و یوم تقوم الساعه یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعه کذلک کانوا یؤفکون! و قال الذین اوتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث! فهذا یوم البعث!»(۵۵و۵۶/روم)

این است که عالم برزخ و زمانی که فاصله بین مرگ و قیامت است تتمه زندگی دنیا و مکث در زمین است و در پاره ای از

احکـام با زنـدگی دنیوی شـرکت دارد و مردم در آن عالم هنوز در راه تصـفیه و تکامل به سوی سـعادت خالص و یا شـقاوت خالص هسـتند و جای حکم قطعی زمانی است که مردم تکلیف شان یکسـره شده یا سعادت خالص و یا شقاوت خالص کسب کرده باشند و آن خانه آخرت است.

و نیز از اینجا سرّ این گفته قرآن و حدیث که: خداوند جزای حسنات کفار را در

دنیا می دهد و در آخرت میزانی برایشان بر پا نمی کند و در آنجا جز آتش بهره ای ندارند معلوم می شود - دقت فرمایید!

استشهادی که امام علیه السلام به آیه:

« لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون!»(۲۳/انبیا)

فرمود به منظور تعلیل بیان حکم ملکوتی بود.

توضیح اینکه : حقیقت سؤال از هر چیزی ، چه فعلی باشد که از فاعلی سر زده و یا حکمی که از حاکمی صادر شده و یا خبری که از مخبری رسیده ، این است که فاعل و یا حاکم و یا مخبر ، کردار و گفتار خود را با واقع تطبیق نموده و نحوه مطابقت آن را با واقع بیان نماید و مادامی که این معنا را بیان ننموده جای سؤال باقی است و اما در جایی که فعل و یا حکم و یا خبر عین واقع و بی نیاز از بیان فاعل و یا حاکم و یا مخبر باشد البته سؤال معنا نخواهد داشت .

مثلا ـ وقتی سائل از شما می پرسد چرا این یتیم را زدی ؟ و یا چرا حکم کردی به اینکه فلان چیز مال زید است ؟ و یا بپرسد این که خبر آوردی زید ایستاده از کجا گفتی ؟ دست از این سؤال بر نمی دارد و همچنان حق سؤال دارد تا شما عمل خود را با واقع و حق تطبیق کنی ، مثلا بگویی من اگر یتیم را زدم منظورم تادیب او بود و یا اگر حکم کذایی را دادم برای این بود که زید آن مال را از پدرش ارث برده بود و یا اگر گفتم زید ایستاده برای این بود که من به چشم خود دیدم که ایستاده، سؤال از اینگونه مطالب که محتاج به دفاع و تطبیق با حق و واقع است صحیح است.

و اما مطالبی که احتیاج به تطبیق ندارد از قبیل جفت بودن عدد چهار و بیشتر بودن عدد ده از عدد پنج و مردن زید پس از جدا شدن سرش از بدن از آنجایی که عین واقع و حق است سؤال از آن معنا ندارد و صحیح نیست کسی بپرسد چرا عدد چهار جفت و چرا عدد ده بیشتر از عدد پنج است؟ و یا چرا فلان علت تامه فلان معلول را به وجود آورد؟ این معنا که روشن شد اینک می گوییم: فعل خدای سبحان عین حق و واقع است و قولش عین موجود خارجی و واقعی است، فعل و قول او مستند به چیز دیگری نیست تا سؤال از آن به چرا و چطور صحیح باشد ، آری جمیع قضایای حقی که ما عقاید و افعال خود را بر آن تطبیق می دهیم و بدین وسیله حقانیت آن را اثبات می کنیم همه از موجودات خارجی که همان فعل خدای سبحان است اخذ شده ، با این حال چگونه ممکن است فعل خود او محکوم به آن شود ؟ نسبتی که فعل خداوند با آن قضایا دارد نسبت محکوم به حاکم نیست ، بلکه نسبت ملزوم به لازم و متبوع به تابع و منشا انتزاع به منتزع است - دقت فرمایید!

به عبارت دیگر فعل خدای تعالی به وسیله اسباب تکوینی تحقق می یابد ، و اسباب تکوینی به منزله آلات و ابزاری هستند که فعل خدا جز به توسط آنها ظاهر نمی شود و اگر سائلی از یکی از افعال خدا سؤال کند قطعا سؤالش از علتی است که برایش مجهول است .

مثلاـ اگر دیواری بر سر زید فرو ریزد و زید در این حادثه بمیرد سائل می پرسد چرا خدا این جوان را از بین برد و چرا به جوانی او و به حال پدر و مادر فقیرش رحم نکرد؟ و اگر در جوابش گفته شود: دیوار بر سرش فرو ریخت، می گوید چرا دیوار را خراب کرد و اگر کسی بگوید باران بارید و بن دیوار سست شد و سنگینی دیوار دیوار را متمایل و ساقط کرد، در جواب نقل کلام به مساله باریدن ابر می کند و همچنین به سؤال خود ادامه می دهد و در هر بار سؤالش از علتی است که برایش مجهول است .

او از در نادانی برای زید عمر و حیاتی قائل است که مستند به عللی است که هیچکدام آنها باعث مرگ ناگهانی او نیست و وقتی با مرگ ناگهانی او مواجه می شود پیش خود خیال می کند این مرگ گزاف و بی جهت بوده و لذا لب به سؤال و اعتراض می گشاید و اگر به علل هر حادثه ای احاطه می داشت قطعا سؤال نمی کرد - در تفسیر آیه« لا یسئل عما یفعل ... !»(۲۳/انبیا) در بحث از اعتراضات ابلیس مطالبی مناسب با این بحث گذشت .

اینکه امام علیه السلام در ضمن گفتارش فرمود: حکم خدا و حکم انبیای اوست ... معنایش این است که قضای خدای تعالی و قضایی که انبیای او به اذن او رانده اند ، به حسب حقیقت امر و باطن آن است ، نه به حسب ظاهر و مانند احکام ما به اعتماد بر شواهد و امارات .

پس معنای لحوق حسنات و آثار حسنه به ذوات طیبه و لحوق سیئات و آثار آن به ذوات خبیثه و از سنخ ظلمت و فساد معلوم گردید و همچنین با روشن شدن معنای« لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون!»(۲۳/انبیا) جواب شبهه ای هم که ممکن است به ذهن خلجان کند معلوم شد .

و آن شبهه این است که چرا حسنات و آثار آن تنها از ذواتی صادر شود که از سنخ نورند و چرا سیئات و آثار سوء آن اختصاص به ذواتی داده شد که از سنخ ظلمتند؟ و چرا اثر حسنات نعمت دائم و بهشت جاوید و ثمره سیئات نقمت و دوزخ شد؟ از بیان قبلی ما جواب این شبهه نیز داده می شود، زیرا گفتیم بین حسنات و آثارش و همچنین بین سیئات و آثار سوء آن یک رابطه حقیقی و واقعی برقرار است و صرف احکام وضعی و قراردادی نیست .

و اگر در لسان شارع از آن آثار به لسان احکام وضعی و قراردادی و به نظائر تعبیراتی که ما از تبعات احکام وضعی موجود در ظرف اجتماعمان می کنیم ، تعبیر کرده به منظور تعمیم نظام تشریع بوده، نه از این جهت که تبعات و آثار مذکور مانند مجازات ها و پاداش های قراردادی نظام های دنیوی ، صرف اعتبار و خالی از حقیقت و واقعیت است .

این معنا که معلوم شد و بدست آمد که اختصاص حسنات به ذوات طیبه و سیئات به ذوات خبیثه و همچنین اختصاص بهشت به حسنات و دوزخ به سیئات از جهت روابط تکوینی و خارجی است ، که بین ذوات اشیاء و آثار ذاتی آنها است و ذاتیات را نمی توان مورد سؤال قرار داد، اینک بخواننده محترم تذکر داده تاکید هم می کنیم که مبادا از مطالب گذشته ما غفلت ورزیده و خیال کند معنای اختصاص هر اثری به ذات هم سنخ و متناسبش این است که آن ذات در ابراز آن اثر ، مستقل به ذات و مستغنی از خدای سبحان است، چون بطلان این معنا را ما از بیانات خود قرآن اثبات نمودیم و این همان معنایی است که آیه شریفه:

« و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا !» (۵۸/اعراف)

به آن اشاره می کند و برای این معنا که هر ذاتی دارای اقتضایی است مثل آورده است .

و اگر می بینید که اقتضای مزبور را مقید به قید« باذن ربه!» کرده ، برای دفع این توهم است که ، لزوم ذاتی به معنای استقلال و استغناء از خدای سبحان است ، همچنانکه از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم هم روایت شده که در این باره فرموده اند: قلم بر سعادت کسی که ایمان آورده و تقوا پیشه ساخته خشکیده است! (یعنی چنین تقدیر شده است. مترجم.)

(۱)

تحلیل روایتی در موضوع: تیره بختی و سعادت مقدر انسانها

« یَوْمَ یَأْتِ لا تَکَلَّمُ نَفْسٌ إِلا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شقِیٌّ وَ سعِیدٌ!»

« روزی بیاید که هیچ کس جز به اذن او سخن نگوید و برخی از آنان بدبخت باشد و برخی نیکبخت!»(۱۰۵/هود)

در کتاب درالمنثور از علی کرم الله وجهه از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت شده که وقتی در تشییع جنازه ای بود ، چوبی برداشت و با نوک آن زمین را

۱- المیزان ج : ۸ ص : ۱۲۰

می خراشید در همین حال فرمود: هیچ یک از شما نیست مگر آنکه منزلش را معلوم کرده اند که در بهشت است یا در دوزخ!

پرسیدند بنا بر این آیا بر(اعمال خود) تکیه و اتکا نکنیم؟ فرمود: عمل بکنید، زیرا هر کس برای رسیدن به آنچه که تقدیر برایش نوشته راه آسانی دارد و سپس این آیه را تلاوت فرمودند:« فَأَمَّا مَنْ أَعْطی وَ اتَّقی! وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنی! فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْری!»(۵تا۷/لیل)

مؤلف : برای اینکه این مطلب روشن شود لازم است بگوییم هیچ خردمند و صاحب فکری شک ندارد در اینکه تمامی حوادثی که در این عالم جریان می یابد ، چه آن حادثه هایی که از مقوله اعیانند(از قبیل پدید آمدن عسل،) و یا آن حادثه هایی که از مقوله اثر اعیان باشد(مانند خواص عسل،) و خلاصه هر چه باشد مادام که حادث نشده، در حد امکان قرار دارد یعنی ممکن است حادث بشود و ممکن است نشود و به همین جهت ، امکان هم یک نسبت به وجود آن دارد و هم نسبتی به عدم آن ، مثلا- یک چوب را فرض می کنیم که هنوز در اثر احتراق به صورت خاکستر درنیامده ، این چوب امکان دارد خاکستر شود و عینا امکان هم دارد که خاکستر نشود .

و همچنین یک قطره منی که مبدأ پیدایش آدمی است مادام که به صورت یک انسان درنیامده ممکن است ما بقی اجزای علت انسان شدنش نیز جمع بشوند و در نتیجه این قطره ، انسانی بشود و ممکن هم هست آن اجزا و شرایط مساعدت نکنند و در نتیجه به صورت چیز دیگری غیر از انسان درآید .

این امکان تا موقعی است که تکلیفش یکسره نشده باشد و اما اگر یکسره شد و مثلا خاکستر بالفعل و یا انسان بالفعل گردید امکان خاکستر شدن و انسان شدن باطل می شود، زیرا دیگر نسبتی با عدم خاکستر شدن و عدم انسان شدن ندارد ، بلکه تنها انسان است و خاکستر و چیز دیگری نیست و در عین اینکه خاکستر و انسان است محال است چیز دیگری باشد .

با این بیان بخوبی روشن می شود که اگر ما فعلیات را گرفته و آنها را به علت های تامه شان نسبت دهیم و علت ها را هم باز به علت های قبلیش و همچنین تمامی سلسله معلولها و سلسله علت ها را یکجا در نظر بگیریم ، عالم عبارت می شود از مشتی فعلیات که نه امکان در آنها راه دارد و نه استعداد و اختیار و اگر همین موجودات را از این جهت که دارای امکان و استعداد هستند در نظر بگیریم نسبت به غایت هایی که به سوی آن در حرکتند قهرا نسبت آنها به آن غایتها نسبت امکان و استعداد خواهد بود و معلوم است که هیچ موجودی از موجودات مادی در رسیدن و نرسیدن به آن غایات از حیز امکان و اختیار بیرون نرفته است .

پس برای عالم کون دو وجه است : یک وجه ، وجه ضرورت و فعلیت است که در این وجه هر جزئی از اجزای عالم چه اعیان و چه آثار و خواص اعیان دارای تعین است و هیچگونه ابهام و تردیدی در آن نیست و هیچ تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد و این همان وجهی است که مسببات به وسیله اسباب و علل تامه خود(یعنی آن عللی که از مقتضای خود هرگز انفکاک ندارد و معلولها از آن علت ها تخلف نمی پذیرند و به هیچ حیله ای نمی توان این دو را از هم جدا نمود،) تحقق می پذیرند .

وجه دیگر ، وجه امکان و وجه استعداد و قابلیت است که هیچ چیزی از این وجه تعین به خود نمی گیرد و تا واقع نشود و از امکان در نیاید محدود و متشخص نگشته و تا تحقق نیابد از ابهام و اجمال درنمی آید و چون چنین است(و در تمامی موجودات این دو وجه هست و در خصوص آدمیان،) پای اختیار به میان می آید و به خاطر همین وجه دوم است که قانون اختیار واقعیتی می شود و در دنبال آن ، مساله سعی و کوشش و حرکت و عمل و اکتساب سر درآورده تعلیم و تربیت و خوف و رجاء و آرزوها و خواهش ها مصحح یافته و پاسخ این سؤال: با اینکه قلم تقدیر سرنوشت ها را معلوم کرده دیگر چه فایده و اثری در سعی و عمل تصور می شود و دعوت انبیاء و امر و نهیشان و ثواب و عقابی که وعده داده اند چه معنایی دارد روشن می گردد .

و پر واضح است که هیچ یک از این دو وجه ، دیگری را باطل نمی کند و در عالم وجود با هم تدافع ندارند، بلکه فعلیت در ظرف خود فعلیت است و امکان و استعداد در ظرف خود امکان و استعداد است ، عینا مانند ابهام یک حادثه است قبل از واقع شدنش و تعین آن بعد از تحققش که ما می بینیم نه آن ابهام در آن ظرف ، تعین در این ظرف را از بین می برد و نه تعین در این ظرف با ابهام در آن ظرف منافات دارد .

آری ، وجه اول که همان وجه قضا و قدر الهی است و حوادث در آن ظرف متعین است تعین حوادث در این ظرف ، عدم تعین در ظرف دعوت انبیاء و عمل و اکتساب را باطل نمی کند .

و ما این مساله را در بحث قضا و قدر در المیزان هر جا که مناسب بود مورد بحث قرار داده ایم و فعلا خواننده محترم را به انتظار رسیدن چنین موردی می گذاریم و به سراغ احادیث فوق می رویم: اگر در سیاق این احادیث دقت کنیم این معنا به خوبی برای ما روشن می شود که پرسش کنندگان از مساله نوشته شدن سعادت و شقاوت و بهشت و دوزخ و جریان یافتن قلم بر این معانی چنین فهمیده اند که اولا آنانکه قلم برایشان بهشت و سعادت نوشته ، بطور حتم و وجوب بهشتی هستند و دیگران بطور مسلم دوزخی اند و از این درک خود چنین نتیجه گرفته اند که دیگر سعی و عمل بیهوده

است.

و خلاصه هر چه بایـد بشود می شود ، چه ما عمل نیک انجام دهیم و چه مرتکب گناه شویم و بلکه خواسته انـد نتیجه بگیرند که بطور کلی بایـد رابطه میان هر مقـدمه و هـدف را انکار کنیم ، هر چند آن مقدمه به نظر ما موصـله باشد ، و همچنین رابطه میان اسباب و مسببات را .

و ثانیـا توهم کرده انـد که اسـباب و مقـدماتی که به نظر ما رساننـده به غایاتنـد ، عینا ماننـد خود غایات و مسـببات از اختیار ما بیرون هسـتند و واقع در تحت قضای حتمی می باشـند و با چنین وضـعی دیگر اختیار و تلاش و اکتساب ، معنایی ندارد (چه ما سعی بکنیم و چه نکنیم قضاء و قدر اگر گذشـته باشد ، هم مقدمات و اسـباب فراهم می شود و هم به دنبالش نتایج و مسببات موجود می شوند!)

آری ، سؤالات ایشـان که مثلا پرسـیده انـد: یا رسول الله بنا بر این بر سـر چه نتیجه ای عمل کنیم ، بر چیزی که خـدا از مقـدر کردنش فارغ شـده؟ و یا چیزی که هنوز مقـدر نکرده و یا پرسـیده انـد : یا رسول الله ! به چه امیـدی عاملین عمل کننـد ؟ و نیز پرسـیده انـد: حـال که چنین است آیا جا دارد که ما به خـدا و آنچه که قضای حتمیش نوشـته و دیگر تغییر نمی پـذیرد ، تکیه نموده از سـعی و عمل دست بکشیم ؟ همه اینها دلالت دارد بر توهم اول آنان و اگر در پرسشهایشان چیزی دیده نمی شود که دلالـت کنـد بر توهم دوم آنـان ، خیال می کنم برای این بوده که مساله اختیار و اسـتطاعت را بالوجـدان در خود می دیدنـد و همین وجـدانی بودن ، ایشـان را باز داشـته از اینکه در این باره چیزی بگوینـد ، چون گو اینکه توهم به دلهایشان چنگ زده و لیکن میان توهم و پرسش ملازمه هست که قطعا اگر آن وجدان مانع نمی شد ، می پرسیدند .

رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم هم در پاسخ سؤالشان فرمود:

« کل میسر لما خلق له – هر کس برای رسیدن به آنچه که تقدیر برایش نوشته ، راه آسان دارد!»

و این کلام از آیه شـریفه« ثم السبیل یسـره!»(۲۰/عبس) که راجع به چگونگی خلقت انسـانی است اقتبـاس شـده و معنایش این است : هر فردی از اهل بهشت که خدا برای آنجا خلقشان کرده است .

و در این باره فرموده:

« و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس!»(۱۷۹/اعراف)

غایتی در خلقتش منظور شده و خداوند او را برای رسـیدن به آن غایت به راه انداخته و اسـباب آن را فراهم و سیر و سلوک به سوی آن غایت را برایش آسان ساخته.

پس در میان انسانی که برایش بهشت نوشته شده و میان بهشتش راهی است که هیچ چاره ای از پیمودنش نیست همچنانکه میان انسانی که برایش جهنم نوشته شده و بین جهنم راهی است که او نیز باید بپیماید .

راه بهشت عبارت است از ایمان و تقوا و راه دوزخ عبارت است از شرک و معصیت .

انسانی که بهشت برایش نوشته شده ، بهشتی برایش نوشته شده که راه آن ایمان و تقوا است ، پس او نمی تواند فکر کند حال که من اهل بهشتم چرا خود را مقید به ایمان و تقوا سازم و همچنین آن کس که آتش برایش نوشته شده آتشی برایش حتمی شده که راهش شرک و معصیت است نه آتش مطلق که اگر راه شرک و گناه را هم نپیمود باز به آن برسد .

به همین جهت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم بنا به روایت علی علیه السلام دنبال جمله:« کل میسر لما خلق له!» این آیه را تلاوت کردند:« فاما من اعطی و اتقی! و صدق بالحسنی! فسنیسره للیسری! و اما من بخل و استغنی! و کذب بالحسنی! فسنیسره للعسری!» (۵تا۱۰/لیل)

بنا بر این ، کسی که توقع دارد به یکی از این دو غایت برسد بدون اینکه راه آن غایت را پیموده باشد ، عینا مانند کسی خواهد بود که توقع دارد نخورده سیر و نیاشامیده سیراب شود و بدون کمترین حرکتی از جایی به جای دیگر منتقل گردد ، با اینکه خدای تعالی فرموده:

« و ان لیس للانسان الا ما سعی! و ان سعیه سوف یری! ثم یجزیه الجزاء الاوفی!»(۳۹تا۴۱/نجم)

عجب اینجاست که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم جواب از توهم دوم را هم با آنکه در باره آن سؤالی نشده بود مهمل نگذاشت و با آوردن کلمه میسر به آن جواب اشاره فرموده(چون کلمه مذکور اسم مفعول از باب تفعیل و مشتق از تیسیر) و معنایش تسهیل است و تسهیل خود شاهد است بر اینکه آن امری که برای رسیدنش تسهیل شده امری حتمی و ضروری نیست که عدم آن محال باشد و اگر راه بهشت برای هر کس که مقدر شده ضروری السلوک و حتمی القطع بدون قید و شرط بوده باشد دیگر برای تیسیر و تسهیل و آسان کردن سلوک آن معنایی نخواهد ماند .

پس ، اینکه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود:« کل میسر لما خلق له!» خود دلیل بر این است که برای عاقبت کار انسان چه سعادت و چه شقاوت دو وجه هست : یکی وجه ضرورت و قضای حتمی که به هیچ وجه قابل تغییر نیست و یکی هم وجه امکان و اختیار که انسان می تواند و برایش میسر است که با عمل و اکتساب ، خود را به

یکی از دو غایت سعادت و شقاوت برساند و دعوت های الهی هم به خاطر این وجه است نه وجه اول .

(در جلد اول المیزان در تفسیر آیه:« و ما یضل به الا الفاسقین!»(۲۶/بقره) بحثی در باره جبر و تفویض ایراد شده است.)

(۱)

سعادت و نحوست ایام

گفتاری در چند مبحث پیرامون :سعادت و نحوست ایام و طیره و فال

۱- المیزان ج : ۱۱ ص : ۴۶

« إِنَّا أَرْسلْنَا عَلَيهِمْ رِيحاً صرْصراً فى يَوْمِ نحْسٍ مُّستَمِرٍّ!»

« ما بادی سخت طوفانی در روزی نحس مستمری بر آنان گسیل داشتیم!»

(۱۹/قمر)

مقدمه تفسیری:

اشاره

معنای فرستادن باد در روزی نحس مستمر این است که خدای تعالی آن باد را در روزی فرستاد که نسبت به ایشان نحس و شوم بود و نحوستش مستمر بود ، چون دیگر امید خیر و نجاتی برایشان نبود .

و مراد از کلمه یوم قطعه ای از زمان است ، نه روز لغوی که یک هفتم هفته است، چون در جای دیگر فرموده:« فارسلنا علیهم ریحا صرصرا فی ایام نحسات!» (۱۶/فصلت) و باز در جای دیگر در باره همین قوم فرموده : « سخرها علیهم سبع لیال و ثمانیه ایام حسوما!»(۷/حاقه) بعضی هم کلمه نحس را به سرد معنا کرده اند: «تنزع الناس کانهم اعجاز نخل منقعر!»(۲۰/قمر) و معنایش این است که باد انسانها را از زمین می کند و همچنین تنه های درخت خرما را از أعجاز آنها یعنی از پایین آنها می کند:

بحث اول: در سعادت و نحوست ایام

نحوست روز و یا مقداری از زمان به این معنا است که در آن زمان بغیر از شر و بدی حادثه ای رخ ندهد و اعمال آدمی و یا حداقل نوع مخصوصی از اعمال برای صاحب عمل برکت و نتیجه خوبی نداشته باشد و سعادت روز درست بر خلاف این است .

و ما به هیچ وجه نمی توانیم بر سعادت روزی از روزها ، و یا زمانی از ازمنه و یا

نحوست آن اقامه برهان کنیم ، چون طبیعت زمان از نظر مقدار ، طبیعتی است که اجزا و أبعاضش مثل هم هستند و خلاصه یک چیزند، پس از نظر خود زمان فرقی میان این روز و آن روز نیست ، تا یکی را سعد و دیگری را نحس بدانیم و اما عوامل و عللی که در حدوث حوادث مؤثرند و نیز در به ثمر رساندن اعمال تاثیر دارند، از حیطه علم و اطلاع ما بیرونند، ما نمی توانیم تکه تکه زمان را با عواملی که در آن زمان دست در کارند بسنجیم، تا بفهمیم آن عوامل در این تکه از زمان چه عملکردی دارند و آیا عملکرد آنها طوری است که این قسمت از زمان را سعد می کند یا نحس ، و به همین جهت است که تجربه هم بقدر کافی نمی تواند راه گشا باشد ، چون تجربه وقتی مفید است که ما زمان را جدای از عوامل در دست داشته باشیم و با هر عاملی هم سنجیده باشیم، تا بدانیم فلان اثر ، اثر فلان عامل است و ما زمان جدای از عوامل نداریم و عوامل هم برای ما معلوم نیست .

و به عین همین علت است که راهی به انکار سعادت و نحوست هم نداریم ، و نمی توانیم بر نبودن چنین چیزی اقامه برهان کنیم ، همانطور که نمی توانستیم بر اثبات آن اقامه برهان کنیم ، هر چند که وجود چنین چیزی بعید است ، ولی بعید بودن ، غیر از محال بودن است ، این از نظر عقل .

و اما از نظر شرع در کتاب خدای تعالی نامی از نحوست ایام آمده ، در همین سوره آیه ۱۹ فرموده:« انا ارسلنا علیهم ریحا صرصرا فی یوم نحس مستمر!» و جایی دیگر فرموده :« فارسلنا علیهم ریحا صرصرا فی ایام نحسات!»(۱۶/فصلت)

و هر چند از سیاق داستان قوم عاد که این دو آیه مربوط بدانست استفاده می شود که نحوست و شئامت مربوط به خود آن زمانی است که در آن زمان باد به عنوان عذاب بر قوم عاد وزید و آن زمان هفت شب و هشت روز پشت سر هم بوده ، که عذاب به طور مستمر بر آنان نازل می شده اما بر نمی آید که این تاثیر و دخالت زمان به نحوی بوده که با گردش هفته ها دوباره آن زمان نحس برگردد .

این معنا به خوبی از آیات استفاده می شود و گرنه همه زمانها نحس می بود ، بدون اینکه دائر مدار ماهها و یا سالها باشد .

در مقابل زمان نحس نامی هم از زمان سعد در قرآن آمده و فرموده:

« و الکتاب المبین! انا انزلناه فی لیله مبارکه...!»(۲و۳/دخان)

و مراد از آن شب ، شب قدر است ، که در وصف آن فرموده:

« لیله القدر خیر من الف شهر!»(۲/قدر)

و این پر واضح است که مبارک بودن آن شب و سعادتش از این جهت بوده که آن شب به نوعی مقارن بوده با اموری بزرگ و مهم از سنخ افاضات باطنی و الهی و

تاثیرهـای معنـوی ، از قبیـل حتمی کردن قضـاء و نزول ملاـئکه و روح و سـلام بـودن آن شب، همچنـان که در بـاره این امـور فرموده:

« فیها یفرق کل امر حکیم!»(۴/دخان) و نیز فرموده:

« تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل أمر !

سلام هی حتی مطلع الفجر !»(۴و۵/قدر)

و برگشت معنای مبارک بودن آن شب و سعادتش به این است که عبادت در آن شب دارای فضیلت است و ثواب عبادت در آن شب قابل قیاس با عبادت در سایر شبها نیست و در آن شب عنایت الهی به بندگانی که متوجه ساحت عزت و کبریایی شده اند نزدیک است .

این بود آن مقدار از معنای سعادت و نحوست که در قرآن آمده بود و اما در سنت ، روایات بسیار زیادی در باره سعد و نحس ایام هفته و سعد و نحس ایام ماههای عربی و نیز از ماههای فارسی و از ماههای رومی رسیده ، که در نهایت کثرت است و در جوامع حدیث نقل شده و در کتاب بحار الانوار احادیث زیادی از آنها نقل شده، و بیشتر این احادیث ضعیفند ، چون یا مرسل و بدون سندند و یا اینکه قسمتی از سند را ندارند ، هر چند که بعضـی از آنها سندی معتبر دارد البته به این معنا که خالی از اعتبار نیست.

و اما روایاتی که ایام نحس را می شمارد و از آن جمله چهارشنبه هر هفته و چهار شنبه آخر ماه و هفت روز از هر ماه عربی و دو روز از هر ماه رومی و امثال آن را نام می برد ، در بسیاری از آنها و مخصوصا روایاتی که نحوست ایام هفته و ایام ماههای عربی را نـام می برد ، علت این نحوست هم آمـده و آن عبـارت است از اینکه در این روزهای نحس حوادث ناگواری به طور مکرر اتفـاق افتـاده ، آن هم نـاگوار از نظر مـذاق دینی ، از قبیل رحلت رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسلّم و شـهادت سید الشهداء علیه السلام و انداختن ابراهیم علیه السلام در آتش و نزول عذاب بر فلان امت و خلق شدن آتش و امثال اینها .

و این ناگفته پیداست که نحس شـمردن چنین ایامی استحکام بخشیدن به روحیه تقوی است ، وقتی افرادی فقط به خاطر اینکه در این ایام بت شکنان تاریـخ ، ابراهیم و حسین(ع) گرفتار دست بت های زمان خود شـده انـد ، دست بکاری نمی زنند و از اهـداف و لـذتهای خویش چشم می پوشـند ، چنین افرادی روحیه دینیشـان قوی می گردد ، بر عکس ، اگر مردم هیـچ حرمتی برای چنین ایامی قائل نباشـند و اعتنا و اهتمامی به آن نورزند و همچنان افسار گسیخته سرگرم کوشـش در برآوردن خواسته های نفسانی خود باشـند ، بـدون توجه به اینکه امروز چه روزی است و دیروز چه روزی بود و بـدون اینکه اصلا روز برایشان مطرح باشد، چنین مردمی از حق رویگردان خواهند بود و به آسانی

می توانند حرمت دین را هتک کنند و اولیای دین را از هدایت خود نومید و در نتیجه ناراحت سازند .

بنا بر این، برگشت نحوست این ایام به جهاتی از شقاوتهای معنوی است ، که از علل و اسباب اعتباری منشا می گیرد ، که به نوعی از ارتباط ، مرتبط به این ایام است و بی اعتنایی به آن علل و اسباب باعث نوعی شقاوت دینی می شود و نیز در عده ای از این روایات آمده که برای دفع نحوست این ایام باید به خدا پناه برد یا روزه گرفت یا دعا کرد ، یا مقداری قرآن خواند و یا صدقه ای داد و یا کاری دیگر از این قبیل کرد .

مانند روایت ابن الشیخ که در کتاب مجالس به سند خود از سهل بن یعقوب ملقب به ابی نواس، از امام عسکری علیه السلام نقل کرده که در ضمن حدیثی گفته است: من به آنحضرت عرضه داشتم : ای سید من در بیشتر این ایام به خاطر آن نحوستها که دارند و برای دفع وحشتی که انسان از این روزها دارد و این نحوست و وحشت نمی گذارد انسان به مقاصد خود برسد، چه کند؟ لطفا مرا به چیزی که رفع این نگرانی کند دلالت بفرما ، برای اینکه گاهی حاجتی ضروری پیش می آید ، که باید فورا در رفع آن اقدام کرد و وحشت از نحوست ، دست و پا گیر آدم است ، چه باید کرد؟ به من فرمود: ای سهل ! شیعیان ما همان ولایتی که از ما در دل دارند حرز و حصنشان است، آنها اگر در لجه دریاهای بی کران و یا وسط بیابانهای بی سر و ته و یا در بین درندگان و گرگان و دشمنان جنی و انسی قرار گیرند از خطر آنها ایمنند ، به خاطر اینکه ولایت ما را در دل دارند، پس بر تو باد که به خدای عز و جل اعتماد کنی و ولایت خود را نسبت به امامان طاهرینت خالص گردانی ، آن وقت هر جا که خواستی برو و هر چه خواستی بکن...(تا آخر حدیث!) و سپس در آخر او را دستور می دهد به خواندن مقداری از قرآن و دعا ، تا به این وسیله نحوست و شومی را از خود دفع نموده ، به دنبال هر هدفی می خواهد برود .

و در خصال به سند خود از محمد بن ریاح فلاح روایت آورده که گفت : من امام ابو ابراهیم موسی بن جعفر علیه السلام را دیدم که روز جمعه حجامت می کرد، عرضه داشتم: فدایت شوم ، چرا روز جمعه حجامت می کنید؟ فرمود : من آیه الکرسی خوانده ام ، تو هم هر وقت خونت هیجان یافت چه شب باشد و چه روز آیه الکرسی بخوان و حجامت کن .

باز در خصال به سند خود از محمد بن احمد دقاق روایت کرده که گفت : نامه ای به امام ابو الحسن دوم علیه السلام نوشتم و از مسافرت در روز چهارشنبه آخر ماه پرسیدم، در پاسخم نوشتند: کسی که در چهارشنبه آخر ماه علی رغم اهل طیره(خرافه پرستان) مسافرت کند ، از هر آفتی ایمن خواهد بود و از هر گزندی محفوظ مانده ،

خدا حاجتش را هم بر می آورد .

همین شخص نوبتی دیگر نامه به آن جناب نوشته از حجامت در چهارشنبه آخر ماه پرسید و امام علیه السلام در پاسخش نوشته است: هر کس علی رغم اهل طیره(که به نفوس معتقدند و می گویند: النفوس کالنصوص!) حجامت کند، خداوند از هر آفتی عافیتش داده ، از هر گزندی حفظش می کند و محل حجامتش کبود هم نمی شود! این جمله اشاره است به رد پاره ای از روایات که در آنها آمده : هر کس در روز چهارشنبه آخر ماه و یا هر چهارشنبه حجامت کند محل حجامتش کبود می شود و خلاصه عفونت پیدا می کند و در بعضی دیگر آمده که ترس آن هست که محل حجامتش عفونت پیدا کند.

و در معنای این حدیث روایتی است که در تحف العقول آمده ، که حسین بن مسعود گفت: روزی خواستم به حضور ابی الحسن امام هادی علیه السلام شرفیاب شوم ، در آن روز هم انگشتم به سنگ خورد و هم سواره ای به سرعت از من گذشت و به شانه ام زد و شانه ام صدمه دید و هم اینکه وقتی می خواستم وارد شوم از بس شلوغ بود لباسم را پاره کردند، با خود گفتم : خدا مرا از شرت حفظ کند چه روز شومی هستی و چون شرفیاب شدم حضرت فرمود: ای حسن این چه پنداری است؟ تو که همواره دور و بر ما هستی نباید گناهت را گردن کسی که بیگناه است بگذاری . امام با این گفتار خود عقل مرا بیدار کرد و فهمیدم که خطا رفته ام، عرضه داشتم: ای مولای من، از خدا برایم طلب مغفرت کن! فرمود: ای حسن روزها چه گناهی دارند که شما هر وقت به کیفر اعمالتان می رسید آن ناراحتی را به گردن روز گذشته ، آن روز را روزی شوم می خوانید ؟ عرضه داشتم : من به نوبه خود از این گناه و خطا برای ابد استغفار می کنم و همین توبه من است یا بن رسول الله ! فرمود: این تنها کافی نیست که شما از تفال به ایام دست بردارید و سودی به حالتان ندارد ، چون خدا شما را از این جهت عقاب می کند که ایام را به جرمی مذمت کنید که مرتکب نشده اند ، ای حسن تا حالا متوجه این معنا نشده ای که این خدای تعالی است که ثواب و عقاب در دست او است و اوست که ثواب و عقاب بعضی از کارها را فوری و در همین دنیا داده و ثواب و عقاب بعضی دیگر را در آخرت می دهد ؟ عرضه داشتم : بله ای مولای من ، فرمود : هیچ وقت تندروی نکنید و برای ایام هیچ دخالتی در حکم خدای تعالی قائل مشوید! عرضه داشتم : چشم ای مولای من!

و از روایات قبلی هم - که نظایری دارد - استفاده می شود که ملاک در نحوست ایام نحس صرفا تفال زدن خود مردم است ، چون تفال و تطیر اثری نفسانی دارد ، که بیانش می آید ، ان شاء الله .

و این روایات در مقام نجات دادن مردم از شر تفال(و نفوس) است، می خواهد

بفرمایـد اگر قوت قلبت به این حـد هست که اعتنـایی به نحوست ایام نکنی که چه بهتر و اگر چنین قوت قلبی نـداری دست به دامن خدا شو و قرآنی بخوان و دعایی بکن!

بعضـی از علمـا آن روایاتی را که نحوست بعضـی از ایام را مسـلم گرفته حمل بر تقیه کرده انـد و خیلی هم بعیـد نیست ، برای اینکه تفال به زمانها و مکانها و اوضاع و احوال و شوم دانستن آنها از خصایص عامه است ، که خرافاتی بسیار نزد عوام از امت ها و طوایف مختلف آنان یافت می شود و از قـدیم الایام تا به امروز این خرافات در بین مردمان مختلف رایـج بوده و حتی در بین خواص از اهل سـنت در صدر اول اسلام روایاتی بوده که آنها را به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نسبت می دادند ، در حالی که احدی جرأت نکرده آنها را رد کند ، همچنان که در کتاب مسلسـلات به سـند خود از فضل بن ربیع روایت کرده که گفت: روزی بـا مولاـیم مـامون بودم ، خواستیم به سـفری برویم ، چون روز چهارشـنبه بود مـامون گفت امروز سـفر کردن مکروه است ، زیرا من از پـدرم رشـید شـنیدم می گفت: از مهـدی شـنیدم که می گفت، از منصور شـنیدم می گفت، از پـدرم محمـد بن علی شـنیدم می گفت، من از پدرم علی شـنیدم می گفت، من از پدرم عبد الله بن عباس شـنیدم می گفت، از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم شنیدم می فرمود: آخرین چهارشنبه هر ماه روز نحسی است مستمر.

و اما روایاتی که دلالت دارد بر سـعادت ایامی از هفته و یا غیر هفته ، توجیه آنها نیز نظیر اولین توجیهی است که قبلا در اخبار داله بر نحوست ایام بدان اشاره کردیم ، برای اینکه در این گونه روایات سعادت آن ایام و مبارک بودنش را چنین تعلیل کرده که چون در فلاـن روز حوادثی متبرک رخ داده ، حوادثی که از نظر دین بسـیار مهم و عظیم است ،ماننـد ولاـدت رسول خـدا صلی الله علیه وآله وسـلّم و بعثتش ، همچنان که روایت شـده که خود آن جناب دعا کرد و عرضه داشت : بار الها روز شـنبه و پنجشنبه را از همان صبح برای امتم مبارک گردان!

و نیز روایت شـده که خدای تعالی آهن را در روز سه شـنبه برای داوود نرم کرد و اینکه رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم روز جمعه به سفر می رفت و اینکه کلمه أحد - یکشنبه یکی از اسمای خدای تعالی است.

پس از آنچه گذشت هر چند طولانی شد این معنا روشن گردید که اخباری که در باره نحوست و سـعادت ایام وارد شده بیش از این دلالت ندارد که این سـعادت و نحوست به خاطر حوادثی دینی است ، که بر حسب ذوق دینی و یا بر حسب تاثیر نفوس یـا در فلاـن روز ایجـاد حسن کرده و یـا باعث قبـح و زشتی آن شـده و اما اینکه خود آن روز و یا آن قطعه از زمان متصف به میمنت و یا شئامت شود و تکوینا خواص دیگری داشته

باشـد، که سـایر زمانهـا آن خواص را نداشـته باشـد و خلاـصه علـل و اسـباب طبیعی و تکوینی آن قطعه از زمان را غیر از سایر زمانهـا کرده باشـد از آن روایات بر نمی آیـد و هر روایتی که بر خلاف آنچه گفتیم ظهور داشـته باشـد ، بایـد یا حمل بر تقیه کرد و یا به کلی طرح نمود.

بحث دوم: در سعادت و نحوست کواکب

در این فصـل راجع به این مطلب بحث می کنیم که آیا اوضاع کواکب آسـمانی در سـعید بودن و یا نحس بودن حوادث زمین تاثیر دارند یا خیر ؟

و گفتـار در این بحث از نظر عقـل همان گفتاری است که در مساله سـعادت و نحوست ایام گـذشت ، در اینجا نیز راهی برای اقامه برهان بر هیچ طرف نداریم ، نه می توانیم با برهان ، سعادت خورشید و مشتری و قران سعدین را اثبات کنیم و نه نحوست مریخ و قران نحسین و قمر در عقرب را (و نه نفی اینها را .)

بله منجمین قـدیم هنـد معتقـد بودند که حوادث زمین ارتباطی با اوضاع سـماوی دارند و به طور مطلق چه ثوابت آسـمان و چه سیاراتش در وضع زمین اثر دارند .

و بعضـی دیگر از منجمین غیر هنـد این ارتبـاط را تنهـا میـان اوضـاع سـیارات هفتگانه آن روز و حوادث زمین قائل بودنـد ، نه ثوابت و آنگاه برای اوضاع مختلف آنها آثاری شـمرده انـد که به آنها احکام نجوم می گوینـد، که هر یک از آن اوضاع پیش آید می گویند به زودی در زمین چنین و چنان می شود .

و همین منجمین در باره خود سـتارگان اختلاف کرده اند : بعضی گفته اند : این اجرام موجوداتی هستند دارای نفوسی زنده و دارای اراده و کارهایی که می کنند به عنوان یک علت فاعلی می کنند .

و بعضـی دیگر گفته اند : اجرامی هستند بدون نفس ، ولی در عین حال هر اثری که از خود بروز می دهند به عنوان یک علت فاعلی بروز می دهند .

بعضـی دیگر گفته انـد: اصـلا علت فـاعلی آثار خود نیسـتند ، بلکه زمینه فراهم ساز فعل خداینـد و فاعل حوادث خـدای تعالی است .

جمعی دیگر گفته انـد: کواکب و اوضاع آن صـرفا علامتهایی هسـتند برای حوادث و اما خود آنها هیـچ کاره اند و حوادث نه فعل آنها است و نه آنها زمینه چین فعل خدا در آن حوادثند .

بعضـی هم گفته انـد : اصـلا هیـچ ارتبـاطی میـان اوضاع کواکب و حوادث زمینی نیست ، حتی آن اوضاع علامت حـدوث آن حوادث هم نیستند ، بلکه عادت خدا بر این

جاری شده که فلان حادثه زمینی را مقارن با فلان وضع آسمانی پدید آورد و هیچ یک از این احکام که گفته شد دائمی و عمومی نیست و چنان نیست که در هنگام پدید آمدن فلان وضع آسمانی بتوان حکم قطعی کرد به اینکه فلان حادثه زمینی حادث می شود ، گاهی این پیشگوییها درست در می آید و گاهی هم دروغ می شود و لیکن داستانهای عجیب و حکایات غریبی که از استخراجات این طائفه به ما رسیده ، این معنا را مسلم می کند که چنان هم نیست که میان اوضاع آسمانی و حوادث زمینی هیچ رابطه ای نباشد ، بلکه رابطه جزئی هست ، اما همانطور که گفتیم رابطه جزئی ، نه رابطه صد در صد و اتفاقا در روایاتی هم که از ائمه معصومین علیهم السلام در این باب آمده ، این مقدار تصدیق شده است .

بنا بر این ، نمی توان حکم قطعی کرد به اینکه فلان کوکب یا فلان وضع آسمانی سعد است یا نحس و اما اصل ارتباط حوادث زمینی با اوضاع آسمانی را هیچ دانشمند اهل بحثی نمی تواند انکارش کند و این مقدار ، از نظر دین ضرری به جایی نمی رساند حال چه اینکه بگویند این اجرام دارای نفس ناطقه هم هستند ، یا این را نگویند ، علی ای حال با هیچ یک از ضروریات دینی مخالفت ندارد مگر اینکه کسی توهم کند که اعتقاد به چنین تاثیری شرک است ، چون در حقیقت کسی که ستارگان را در پدید آوردن حوادث زمین مؤثر می داند آنها را خالق آن حوادث می شمارد و می تواند خلقت حوادث را منتهی به خدای تعالی نسازد .

لیکن این توهم صحیح نیست ، چون احدی چنین حرفی نزده ، حتی وثنی مذهبان از صابئه که کواکب را می پرستند چنین ادعایی نکرده اند .

ممکن است کسی اشکال کند که وقتی ستارگان پدید آورنده حوادث زمینند پس در حقیقت مدبر نظام کون و مستقل در تدبیر آن هستند ، در نتیجه دارای ربوبیت هستند ، که خود مستوجب معبودیت نیز هست و این همان شرک در پرستش است ، که صابئه ستاره پرست بر آنند .

و اما روایات وارده در اینکه اوضاع ستارگان در سعادت و نحوست اثر دارند و یا ندارند بسیار زیاد و بر چند قسمند: بعضی از آن روایات به ظاهرش مساله سعادت و نحوست را پذیرفته ، مانند روایتی که صاحب رساله الذهبیه در کتاب خود از حضرت رضا علیه السلام نقل کرده ، که فرمود : بدان که جماع با زنان در وقتی که قمر در برج حمل(فروردین) و یا برج دلو(بهمن) است بهتر است و از آن بهتر وقتی است که قمر در برج ثور(اردیبهشت) باشد ، که شرف قمر است .

و در بحار از نوادر و او به سند خود از حمران از امام صادق علیه السلام روایت

کرده که فرمود: کسی که مسافرت و یا ازدواج کند ، در حالی که قمر در عقرب باشد ، هرگز خوبی نخواهد دید...(تا آخر حدیث!)

و ابن طاووس در کتاب نجوم از علی علیه السلام روایت کرده که فرمود : مسافرت کردن در هر ماه وقتی که قمر در محاق است و همچنین وقتی که در عقرب است خوب نیست .

و ممکن است امثال این روایات را حمل کنیم بر تقیه که البته دیگران هم اینطور حمل کرده اند و نیز ممکن است حمل شود بر مقارنه این اوقات با تفالی که عامه می زنند ، همچنان که عده ای از روایات نیز به آن اشعار دارد ، چون در آن روایات دستور داده اند برای دفع نحوست صدقه دهید ، مانند روایتی که راوندی به سند خود از موسی بن جعفر از پدرش از جدش نقل کرده که در حدیثی فرمود : در هر صبحگاه به صدقه ای تصدق ده تا نحوست آن روز از تو بر طرف شود و در هر شامگاه به صدقه ای تصدق ده تا نحوست آن شب از تو دور گردد...(تا آخر حدیث!)

ممکن هم هست بگوییم: این روایات نظر به ارتباط خاص دارد که بین وضع آسمان و حادثه زمینی به نحو اقتضا هست ، نه به نحو علیت .

دسته دوم از روایات آن روایاتی است که به کلی تاثیرات نجوم در حوادث را انکار و تکذیب نموده و به شدت از اعتقاد بدان و نیز اشتغال به علم نجوم نهی می کند ، مانند کلام امیر المؤمنین در نهج البلاغه که می فرماید :« و المنجم کالکاهن و الکاهن کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فی النار!»

و از اخباری دیگر بر می آید که آن را تصدیق کرده و اجازه داده که در نجوم نظر کنند و فرموده اند: نهی از اشتغال به علم نجوم برای این است که مبادا کسی آنها را مستقل در تاثیر بپندارد و کارش منجر به شرک شود .

دسته سوم از آن روایات ، احادیثی است که دلالت دارد بر اینکه نجوم در جای خود حق است چیزی که هست اندک از این علم فایده ندارد و زیادش هم به دست کسی نمی آید ، همچنان که در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن سیابه روایت کرده که گفت: به امام صادق علیه السلام عرضه داشتم : فدایت شوم ، مردم می گویند تحصیل علم نجوم حلال نیست و من این علم را دوست می دارم ، اگر به راستی مضر به دین من است ، دنبالش نروم ، چون مرا به چیزی که مضر به دینم باشد حاجتی نیست و اگر مضر به دینم نیست بفرما ، که به خدا قسم خیلی به آن علاقه مندم و خیلی اشتهای تحصیل آن را دارم؟ فرمود : اینطور که مردم می گویند نیست ، نجوم ضرری به دینت نمی زند ، آنگاه فرمود: لیکن شما می توانید مختصری از این علم را به دست آورید و یک قسمت از آن را

تحصیل کنید ، که تازه زیاد همان قسمت را هم نمی توانید به دست آورید و اندکش هم به دردتان نمی خورد...(تا آخر حدیث!)

و در بحار از کتاب نجوم ابن طاووس از معاویه بن حکیم از محمد بن زیاد از محمد بن یحیی خثعمی روایت کرده که گفت: من از امام صادق علیه السلام از علم نجوم پرسیدم ، که آیا حق است یا نه؟ فرمود: بله حق است .

عرضه داشتم : آیا در روی زمین کسی را سراغ دارید که این علم را دارا باشد ؟ فرمود: بله ، در روی زمین کسی هست که آن را می داند!

و در عده ای از روایات آمده که کسی به جز یک خانواده هندی و خانواده ای از عرب از آن آگهی ندارد .

و در بعضی از آن روایات به جای خانواده ای از عرب خانواده ای از قریش آمده .

و این روایات مطلب سابق ما را تایید می کند که گفتیم بین اوضاع کواکب و حوادث زمین ارتباطی جزئی هست .

بله در بعضی از این روایات آمده که خدای تعالی مشتری را به صورت مردی به زمین فرستاد و او در زمین به مردی از عجم(غیر عرب) برخورد و علم نجوم را به او تعلیم کرد ، تا آنجا که پنداشت که کاملا فرا گرفته ، بعد از او پرسید : حالا ببین مشتری کجا است ؟ آن مرد گفت : من ستاره مشتری را در فلک نمی بینم و نمی دانم کجا است ، مشتری فهمید که او درست نیاموخته او را عقب زد و دست مردی از هند را گرفته علم نجوم را به او تعلیم داد ، تا جایی که پنداشت کاملا یاد گرفته ، آنگاه پرسید: حالا بگو ببینم مشتری کجا است؟ او گفت محاسبات من دلالت دارد بر اینکه مشتری خود تو هستی ، همین که این را گفت صیحه ای زد و مرد و علم او به اهل بیتش به ارث رسید و علم نجوم در آن خانواده است .

ولی این روایت خیلی شباهت دارد به روایات جعلی .

بحث سوم: در تفال خوب و بد

تفال را که اگر خیر باشد تفال و اگر شر باشد تطیر می خوانند ، عبارت است از استدلال به یکی از حوادث به حادثه ای دیگر ، که بعدا پدید می آید و در بسیاری از مواردش مؤثر هم واقع می شود و آنچه را که انتظارش دارند پیش می آید ، چه خیر و چه شر ، چیزی که هست فال بد زدن مؤثرتر از فال خیر زدن است(و این تاثیر مربوط به آن چیزی که با آن فال می زنند نیست ، مثلا صدای کلاغ و جغد نه اثر خیر دارد و نه اثر شر بلکه) این تاثیر مربوط است به نفس فال زننده ، حال ببینیم در شرع در باره این مطلب

چه آمده ؟

قبل از این رسیدگی باید بگوییم که : اسلام بین فال خوب و فال بد فرق گذاشته ، دستور داده مردم همواره فال نیک بزنند و از تطیر یعنی فال بد زدن نهی کرده و خود این دستور شاهد بر همان است که گفتیم اثری که در تفال و تطیر می بینیم مربوط به نفس صاحب آن است .

اما در باره تفال در روایاتش این جمله از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم نقل شده که فرموده : « تفالوا بالخیر تجدوه - همواره فال نیک بزنید تا آن را بیابید!»

و نیز از آن بزرگوار نقل شده که بسیار تفال می زده ، همچنان که در داستان حدیبیه دیدیم که وقتی سهیل بن عمرو از طرف مشرکین مکه آمد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود : حالا دیگر امر بر شما سهل و آسان شد!

و نیز در داستان نامه نوشتنش به خسرو پرویز آمده که وی را دعوت به اسلام کرد و او نامه آن جناب را پاره کرد و در جواب نامه مشتی خاک برای آن حضرت فرستاد ، حضرت همین عمل را به فال نیک گرفت و فرمود: به زودی مسلمانان خاک او را مالک می شوند و این گونه تفال ها را در بسیاری از مواقفش داشته!

و اما تطیر و فال بد زدن را در بسیاری از موارد ، قرآن کریم از امت های گذشته نقل کرده که آن امت ها به پیامبر خود گفتند ما تو را شوم می دانیم و فال بد به تو می زنیم و به همین جهت به تو ایمان نمی آوریم و آن پیامبر در پاسخشان گفته که: تطیر ، حق را ناحق و باطل را حق نمی کند و کارها همه به دست خدای سبحان است ، نه به دست فال ، که خودش مالک خودش نیست تا چه رسد به اینکه مالک غیر خودش باشد و اختیار خیر و شر و سعادت و شقاوت دیگران را در دست داشته باشد ، از آن جمله فرموده:

« قالوا انا تطیرنا بکم لئن لم تنتهوا لنرجمنکم و لیمسنکم منا عذاب الیم! قالوا طائرکم معکم!»(۱۸و۱۹/یس) یعنی آن چیزی که شر را به سوی شما می کشاند با خود شما است نه با ما و نیز فرموده:« قالوا اطیرنا بک و بمن معک قال طائرکم عند الله!»(۴۷/نمل) یعنی آن چیزی که خیر و شر شما به وسیله آن به شما می رسد نزد خداست و این خداست که در میان شما تقدیر می کند آنچه را که می کند ، نه من و نه این همراه من ، ما مالک هیچ چیزی نیستیم! این چند شاهد از قرآن کریم بود.

و اما در روایات اخبار بسیار زیادی در نهی از آن و اینکه برای دفع شومی آن بی اعتنایی نموده و به خدا توکل کنید و به دعا متوسل شوید ، رسیده و این روایات نیز بیان گذشته ما را تایید می کند، که گفتیم : تاثیر تفال و تطیر مربوط به نفس صاحب آن

است ، از آن جمله در کافی به سند خود از عمرو بن حریث روایت کرده که گفت : امام صادق علیه السلام فرمود: طیره و فال بـد زدن را اگر سـست بگیری و به آن بی اعتنـا باشـی و چیزی نشـماری سـست می شود و اگر آن را محکم بگیری محکم می گردد .

پس دلالت این حدیث بر اینکه فال چیزی نیست هر چه هست اثر نفس خود آدمی است بسیار روشن است .

و نظیر این روایت حـدیثی است که از طرق اهل سـنت نقل شـده که فرمود : سه چیز است که احـدی از آن سالم نیست ، یکی طیره است و دوم حسد و سوم ظن.

پرسیدند : پس ما باید چه کار کنیم ؟ فرمود:

- وقتی فال بد زدی بی اعتنایی کن و برو!

- چون دچار حسد شدی در درون بسوز ولی ترتیب اثر عملی مده و ظلم مکن! چون ظن بد به کسـی بردی در پی تحقیق برمیا !(و یا ظن خودت را مپذیر!)

و نیز در این معنـا روایت کافی است که از قمی از پـدرش از نوفلی از سـکونی از امام صادق علیه السـلام نقل کرده که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود: کفاره فال بد زدن توکل به خداست تا آخر حدیث.... (جهتش روشن است ، برای اینکه معنای توکل این است که تاثیر امر را به خـدای تعالی ارجاع دهی و تنها او را مؤثر بدانی و وقتی چنین کردی دیگر اثری برای فال بد نمی ماند تا از آن متضرر شوی!)

و در معنای این حدیث روایتی است که از طرق اهل سـنت نقل شده و به طوری که در کتاب نهایه ابن اثیر آمده فرموده : طیره شرک است و هیچ یک از ما خالی از طیره نیستیم و لیکن خدای تعالی اثر آن را به وسیله توکل خنثی می کند.

و بـاز در معنـای حـدیث سـابق روایتی است که از موسـی بن جعفر علیه السـلام نقـل شـده که فرمود : آنچه برای مسافر در راه سفرش شوم است هفت چیز است: ۱ - اینکه کلاغی از طرف دست راسـتش بانگ بر آورد، ۲ - اینکه سگی جلو او در آید و دم خود افراشته باشد، ۳- اینکه گرگی گرسـنه و درنده در روی او زوزه بکشد، در حالی که روی دم نشسته باشد و سپس سه مرتبه دم خود را بلند کند و بخواباند، ۴ - اینکه آهویی پیدا شود و از طرف راست او به طرف چپش بگریزد، ۵ - اینکه جغدی بانگ بر آورد، ۶ - اینکه زنی با موی جو گندمی در برابرش قرار گیرد و چشـمش بصورتش افتد، ۷ - اینکه الاغ عضبان یعنی گوش بریده(و یا بینی بریده) ای ببیند! پس اگر از دیدن اینها در دل احساس دلواپسی کرد بگوید:

« اعتصـمت بک یا رب من شـر ما اجد فی نفسـی - پروردگارا از شر آنچه در دل خود احساس می کنم به تو پناه می برم!» که اگر این را بگوید از شر آن محفوظ می ماند!

و این خبر آنطور که در بحار الانوار آمـده به همان عبارت در کافی و خصال و محاسن و فقیه نیز آمـده ، ولی با عبارتی که ما نقل کردیم در بعضی از نسخه های فقیه آمده است .

بحث دیگری هست که آن نیز ملحق به این بحث هایی است که گـذشت و همه حرفهایی که زده شد در آن بحث نیز می آید و آن بحث از سایر اموری است که در نظر عامه مردم ، شوم و نحس است ، مانند شنیدن یکبار عطسه در هنگام تصمیم گرفتن بر کاری از کارها و در روایات از تطیر به آنها نهی شـده و دسـتور داده اند که در برخورد با آنها به خدا توکل کنید و روایات این امور در ابواب مختلفی متفرق است ، مثلا در حـدیثی نبوی که از طریق شـیعه و سـنی نقل شده آمده که: رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسلّم فرمود: عـدوی ، طیره ، هامه ، شوم ، صـفر ، رضاع بعد از فصال ، تعرب بعد از هجرت ، روزه از سـخن در یک شبانه روز ، طلاق قبل از نکاح ، عتق قبل از ملک و یتیمی بعد از بلوغ ، در اسلام نیست!

و مراد از عدوی سـرایت مرضـهای مسری مانند جرب ، وبا ، آبله و امثال آن است ، چون کلمه عدوی مانند کلمه اعداء مصدر و به معنای تجاوز است ، و منظور از اینکه فرموده : عدوی در اسـلام نیست ، به طوری که از مورد روایت استفاده می شود این است که: ما خود واگیری را عامل مسـتقل بیماری بـدانیم ، به طوری که خـدای تعالی و مشـیت او در آن هیـچ دخالتی نداشـته باشد .

و مراد از هامه یک اعتقاد خرافی در بین مشـرکین و اهل جاهلیت است که معتقد بودند اگر کسی کشته شود روحش به شکل مرغی در می آید و در قبر او لانه می کند و همواره می نالد و از عطش شکوه می کند، تا انتقامش را از قاتلش بگیرند.

و مراد از صـفر ، سوت زدن در هنگام آب دادن به حیوان است و رضاع بعد از فصال یعنی طفل را بعد از آنکه از شـیر گرفتند دوباره شیرخوارش کنند.

و تعرب بعد از هجرت به معنای بازگشتن به زندگی بدوی است بعد از آنکه از آنجا مهاجرت کرده (و این کنایه است از کفر بعد از اسلام!)

(۱)

اعمال انسان

عمل صالح و معنای آن

۱- المیزان ج : ۱۹ ص : ۱۱۴

« و انه فی الآخره لمن الصالحین!»(۱۳۰/بقره)

کلمه« صلاح» به وجهی به معنای لیاقت است، که چه بسا در کلام خدا به عمل انسان منسوب می شود و از آن جمله می فرماید:

« فلیعمل عملا صالحا!»(۱۱۰/کهف)

و چه بسا که به خود انسان منسوب می شود، از آن جمله می فرماید:

« و انکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم!»(۳۲/نور)

« دختران عزب خود را شوهر دهید ، و نیز صالحان از غلام و کنیز خود را !»

صلاحیت عمل هر چند در قرآن کریم بیان نشده که چیست؟ و لیکن آثاری را که برای آن ذکر کرده معنای آنرا روشن می سازد .

از جمله آثاریکه برای آن معرفی کرده ، این است که عمل صالح آن عملی است که شایستگی برای درگاه خدایتعالی داشته باشد و در این باره فرموده:

« صبروا ابتغاء وجه ربهم!»(۲۲/رعد)

« بمنظور بدست آوردن وجه پروردگارشان صبر کردند!»

و نیز فرموده:

« و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله!»(۲۷۲/بقره)

« و انفاق نمی کنید مگر بخاطر خدا !»

اثر دیگر آن را این دانسته ، که صلاحیت برای ثواب دادن در مقابلش دارد و در این باره فرموده:

« ثواب الله خیر لمن آمن و عمل صالحا !»(۸۰/قصص)

« ثواب خدا بهتر است برای کسی که ایمان آورد و عمل صالح کند!»

اثر دیگرش این است که عمل صالح کلمه طیب را بسوی خدا بالا می برد ، که در

این باره فرموده:

« الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه!»(۱۰/فاطر)

« کلمه طیب به سوی او صعود می کند و عمل صالح آنرا در صعود مدد می دهد!»

پس از این چند اثریکه بعمل صالح نسبت داده ، فهمیده می شود : که صلاح عمل به معنای آمادگی و لیاقت آن برای تلبس به لباس کرامت است و در بالا رفتن کلمه طیب بسوی خدای تعالی مدد و کمک است ، همچنانکه در باره قربانی در حج فرمود:

« و لکن یناله التقوی منکم!»(۳۷/حج)

« گوشت و خون قربانی به خدا نمی رسد و لیکن تقوای شما به او می رسد!»

و نیز در باره همه اعمال صالحه فرموده:

« کلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربک ، ما کان عطاء ربک محظورا!»(۲۰/اسرا)

« همه شان را چه آنها و چه اینها را از عطاء پروردگارت مدد می دهیم و عطای پروردگار تو جلوگیر ندارد!»

پس عطای خدای تعالی بمنزله صورت است و صلاح عمل بمنزله ماده است.

معنای صلاح نفس و صلاح ذات

این بود معنای صلاح عمل و اما معنای صلاح نفس و صلاح ذات ، ببینیم از قرآن در باره آن چه استفاده می کنیم؟ یکجا می فرماید:

« و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم ، من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقا !»(۶۹/نسا)

« و کسیکه خدا و رسولش را اطاعت کند ، اینچنین اشخاص با آن کسانی محشورند که خدا بر آنان انعام فرمود ، از انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین که نیکو رفقائی هستند!»

جای دیگر فرموده:

« و ادخلناهم فی رحمتنا ، انهم من الصالحین!»(۸۶/انبیا)

« ما ایشان را در رحمت خود داخل کردیم بدان جهت که از صالحان بودند!»

و نیز از سلیمان علیه السلام حکایت کرده که گفت:

« و ادخلنی برحمتک فی عبادک الصالحین!»(۱۹/نمل)

« مرا برحمت خودت داخل در بندگان صالحت کن!»

و در جائی دیگر می فرماید:

« و لوطا آتیناه حکما و علما - تا جمله - و ادخلناه فی رحمتنا ، انه من الصالحین!» (۷۴/انبیا)

آنچه مسلم است این است که مراد از صالحین در این آیات ، مطلق هر کس که صلاحیت رحمت عامه الهیه و رحمت واسعه او را دارد، نیست، چون صلاحیت این

رحمت را تمامی موجودات دارند، دیگر معنا ندارد نامبردگان در این آیات را بداشتن چنین صلاحیتی بستاید .

و نیز مراد ، کسانی که صلاحیت رحمت خاص به مؤمنین را دارند ، نیست ، چون هر چند بحکم آیه:

« و رحمتی وسعت کل شی ء فسا کتبها للذین یتقون - رحمت من همه چیز را فرا گرفته و بزودی همه آنرا بکسانی اختصاص می دهم که پرهیز کاری داشتند!» (۱۵۶/اعراف)

رحمت دوم خاص است و لکن صالحان از متقیان خصوصی ترند، زیرا در میانه طائفه مؤمن و متقی افراد انگشت شماری صالحند ، پس رحمت خاص متقین نمی تواند آن رحمتی باشد که صالحان شایستگی آنرا دارند ، و حتما باید رحمتی مهم تر از آن باشد .

و این هم از قرآن کریم مسلم است ، که بعضی از رحمت ها را خاص بعضی از افراد می داند و می فرماید:

« یختص برحمته من یشاء - خدا رحمت خود را بهر کس بخواهد اختصاص می دهد!»(۷۴/ال عمران)

و نیز مراد از صالحین مطلق هر کسی که صلاحیت ولایت و قرار گرفتن در تحت سرپرستی خدا را دارد، نمی باشد ، برای اینکه هر چند این خصیصه از رحمت خاص قبلی خصوصی تر است و هر چند صالحان نیز در تحت چنین ولایتی از خدا هستند و خدا متولی امورشان هست و لکن این ولایت مختص بصالحان نیست ، چون در آیه نامبرده انبیاء و صدیقین و شهداء را هم نام برده ، که با صالحان در آن ولایت شریک هستند .

پس باید دید آن اثری که مخصوص صالحان است و هیچکس در آن شرکت ندارد چیست ؟ یک چیز می تواند باشد و آن داخل کردن صالح در رحمت است که عبارتست از امنیت عمومی از عذاب ، چنانکه هر دو معنا در باره بهشت آمده ، یکجا فرموده:

« فیدخلهم ربهم فی رحمته - پروردگارشان آنها را داخل در رحمت خود می کند!» (۳۰/جاثیه)یعنی داخل در بهشت می کند .

و جای دیگر فرموده:« یدعون فیها بکل فاکهه آمنین- در بهشت هر میوه را که بخواهند صدا می زنند در حالیکه ایمن هستند!»(۵۵/دخان)

و خواننده عزیز اگر در جمله:« و ادخلناه فی رحمتنا!»(۷۵/انبیا) و نیز در :« و کلا جعلنا صالحین!»(۷۲/انبیا) دقت کند، که خدا در این دو مورد عمل را بشخص خودش نسبت می دهد و می فرماید:« ما او را داخل در رحمت خود می کنیم!» و نمی فرماید:« او داخل در رحمت ما می شود!»

و از سوی دیگر این مطلب مسلم را هم در نظر بگیرد ، که خدای تعالی همیشه و همه جا اجر و پاداش و شکرگزاری از بنده را در مقابل عمل و سعی بنده قرار داده ، آنوقت می تواند بروشنی بفهمد که صلاح ذاتی ، کرامتی است که ربطی به عمل و سعی و کوشش و خلاصه ربطی به خواست و اراده بنده ندارد و موهبتی نیست که آدمی از راه عمل آنرا بدست آورد ، آن وقت معنای آیه:

« لهم ما یشاؤن فیها و لدینا مزید- آنان در بهشت هر چه بخواهند در اختیار دارند و نزد ما بیش از آنش هم هست!»(۳۵/ق) را خوب می فهمد و متوجه می شود که جمله:« لهم ما یشاؤن فیها !» آن پاداش هائی است که هر کس می تواند از راه عمل بدست آورد! و جمله« و لدینا مزید!»، آن موهبت هائی است که از راه عمل نصیب کسی نمی شود ، بلکه در برابر صلاح ذاتی اشخاص است!

از سوی دیگر اگر خواننده عزیز در این نکته هم دقت کند ، که ابراهیم چه حال و چه مقامی داشت ؟ پیغمبری بود مرسل ، یکی از پیغمبران اولوا العزم و نیز دارای مقام امامت و مقتدای عده ای از انبیاء و مرسلین و به نص:« و کلاـ جعلنا صالحین!»(۷۲/انبیا) که ظهورش در صلاح دنیائی است از صالحان بود و با اینکه انبیائی پائین تر از وی به حکم همین آیه از صالحان بودند ، مع ذلک او از خدا می خواهد که به صالحان قبل از خود ملحق شود، معلوم می شود که قبل از او صالحانی بوده اند که او پیوستن به ایشان را درخواست می کند و خدا درخواستش را اجابت می کند و در چند جا از کلامش او را در آخرت ملحق بایشان می کند، یکجا می فرماید:

« و لقد اصطفیناه فی الدنیا و انه فی الاخره لمن الصالحین- او در آخرت از صالحان خواهد بود !» (۱۳۰/بقره)

جای دیگر می فرماید:

« و آتیناه اجره فی الدنیا ، و انه فی الاخره لمن الصالحین!»(۲۷/عنکبوت)

« ما پاداش او را در دنیا دادیم ، و در آخرت از صالحان خواهد بود!»

و در جای سوم می فرماید:

« و آتیناه فی الدنیا حسنه ، و انه فی الاخره لمن الصالحین!»(۱۲۲/نحل)

« ما در دنیا حسنه ای به او دادیم و او در آخرت از صالحان خواهد بود!» .

اگر خواننده عزیز در آنچه گفتیم دقت کند ، بسادگی می تواند بفهمد که صلاح دارای مراتبی است ، که بعضی ما فوق بعض دیگر است و آنوقت اگر از روایتی بشنود که ابراهیم علیه السلام از خدا می خواسته به محمد و آل او علیهم السلام ملحقش کند ، دیگر هیچ استبعاد نمی کند ، مخصوصا وقتی می بیند که آیات در مقام بیان اجابت دعای او ، می فرماید: که او در

آخرت ملحق به صالحان می شود و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم

هم این مقام را برای خود ادعا می کند و قرآن کریم هم می فرماید:

« ان ولیی الله الذی نزل الکتاب و هو یتولی الصالحین!»(۱۹۶/اعراف)

« همانا سرپرست من خدائی است که کتاب را بحق نازل کرد و هم سرپرستی صالحان را دارد!»

چون ظاهر این آیه این است که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم ادعای ولایت برای خود می کند، پس از ظاهرش بر می آید که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم همان کسی است که دارنده صلاح مورد آیه است و ابراهیم علیه السلام از خدا درخواست می کند به درجه صالحانی برسد که صلاحشان در مرتبه ای بالاتر از صلاح خود او است ، پس منظورش همان جناب است .

(۱)

احاطه خدا به انسانها و اعمال انسانها

« لِّلَّهِ مَا فی السمَوَتِ وَ مَا فی الأَرْضِ وَ إِن تُبْدُوا مَا فی أَنفُسِکمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحَاسِبْکُم بِهِ اللَّهُ فَیَغْفِرُ لِمَن یَشاءُ وَ یُعَذِّب مَن یَشاءُ وَ اللَّهُ عَلی کلِّ شیْءٍ قَدِیرٌ!»

آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، ملک خدا است و شما آنچه در دل دارید چه آشکار کنید و چه پنهان بدارید خدا شما را با آن محاسبه می کند، پس هر که را بخواهد می آمرزد و هر کس را بخواهد عذاب می کند و خدا به هر چیز توانا است!»(۲۸۴/بقره)

قسمت اول آیه دلالت دارد بر مالکیت خدای سبحان نسبت به عالم، یعنی آنچه در آسمانها و زمین است و منظور از آن، زمینه چینی است برای جمله بعد، که می فرماید:« و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله !» (۲۸۴/بقره) و می خواهد بفرماید آنچه در آسمانها و زمین است، که از آن جمله، شما انسانها و اعمال شما است و آنچه که دلهای شما کسب می کند همه و همه ملک خدا است و خدا محیط به شما و مسلط و مشرف بر اعمال شما است و برای او هیچ تفاوتی ندارد که شما اعمالتان را علنی انجام دهید و یا پنهانی، هر جور انجام دهید، خداوند شما را به آن محاسبه می کند!

چه بسا می توان نکته ای را از ظاهر آیه دریافت و آن این است که در آیه شریفه بین چهار چیز دو به دو مقابله افتاده ، یعنی بین زمین و آسمان یک مقابله و بین صفات درونی و اعمال ظاهری یک مقابله شده ، در نتیجه آسمان هم سنخ و هم طراز اعمال نفس و صفات درونی است و زمین ، هم سنخ اعمال بدنی قلمداد شده ، پس وقتی می فرماید : آنچه در آسمانها است ملک خدا است ، نتیجه می دهد پس صفات نفسانی بشر نیز ملک او است و وقتی می فرماید:« و ما فی الارض» نتیجه می دهد که پس اعمال

۱- الميزان ج : ۱ ص : ۴۵۹

انسانها نیز ملک او است و در آخر نتیجه می دهد: آنچه در دلهای آنان پوشیده هست ، چه اظهار بشود و چه نشود ملک خدا است و به زودی خدای تعالی با محاسبه خود در این ملک تصرف خواهد کرد .

در نفس چیزی به جز ملکات و صفات چه فضائل و چه رذائل مستقر نمی شود، آری آنچه در نفس مستقر می شود صفاتی چون ایمان و کفر و حب و بغض و عزم و غیر اینها است، اینها است که هم می توان اظهارش کرد و هم پنهانش داشت ، اما می توان اظهار کرد چون صفات اصولا در اثر تکرار ، افعال مناسب با خود پیدا می کند و وقتی فعلی از کسی صادر شد ، عقل هر کس از آن فعل کشف می کند که فلان صفتی که مناسب با این فعل است در نفس فاعل وجود دارد .

چون اگر این صفات و ملکات در نفس مستقر نبود ، افعال مناسب با آن از جوارح صادر نمی شود .

پس با صدور این افعال برای عقل روشن می شود که منشای برای این افعال در نفس فاعل هست و اما می توان اخفا کرد برای اینکه ممکن است انسان آن کاری که دلالت بر وجود منشاش در نفس دارد انجام ندهد .

و کوتاه سخن اینکه ظاهر جمله:« ما فی أنفسکم» ثبوت و استقرار در نفس است ، البته منظور ما از این حرف این نیست که از ظاهر عبارت نامبرده می فهمیم که منظور ، استقرار صفات ، به نحوی است که نظیر ملکات راسخه نتوان آن را از نفس زایل نمود ، بلکه منظور ما ثبوت و استقرار تامی است که می توان صدور فعل را مستند به آن کرد و ظهور این معنا از جمله:« ان تبدوا و جمله او تخفوه...،» قابل انکار نیست ، برای اینکه خود ابدا و اخفا دلالت دارد بر اینکه آنچه در نفس هست طوری است که هم ممکن است منشا اظهار باشد و هم ممکن است منشا اظهار نباشد(پس با ملکات راسخه ای که نمی شود از بروز و ظهورش جلوگیری کرد ، فرق دارد،) پس آیه شریفه به احوال نفس نظر دارد ، نه به ملکات راسخه در نفس .

و اما خاطراتی که گاهی بی اختیار در نفس خطور می کند و همچنین تصورات ساده ای که دنبالش تصدیق نیست ، از قبیل صورت و قیافه گناهی که در نفس تصور می شود ، بدون اینکه تصمیم بر آن گناه گرفته شود ، لفظ آیه به هیچ وجه شامل آنها نیست ، چون توجه فرمودید که اینگونه تصورات ، استقراری در نفس ندارند و منشا صدور هیچ فعلی نمی شوند .

پس حاصل کلام این شد که آیه شریفه تنها بر احوال و ملکات نفسانیه ای دلالت دارد که منشا صدور افعال هستند ، چه فعل اطاعت و چه معصیت و خدای سبحان

انسان ها را با آن احوال و ملکات محاسبه می کند .

در نتیجه آیه شریفه همان سیاقی را دارد که آیه:

« لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم!» (۲۲۵/بقره) و آیه: « فانه آثم قلبه!»(۲۸۳/بقره) و آیه: « ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا!»(۳۶/اسرا) دارند ، چون همه این آیات دلالت دارند بر اینکه قلوب که مراد از آن ، همان نفوس است احوال و اوصافی دارد ، که آدمی با آن احوال محاسبه می شود. و نیز آیه شریفه:

« ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم فی الدنیا و الاخره »(۱۹/نور) که ظهور در این دارد که عذاب تنها و تنها به خاطر دوست داشتن اشاعه فحشا است و معلوم است که دوستی حالتی قلبی است(دقت فرمائید!)

این بود ظاهر آیه و لازم است دانسته شود که آیه شریفه تنها دلالت دارد بر اینکه محاسبه بر معیار حالات و ملکات قلبی است ، چه اظهار بشود و چه نشود و اما اینکه جزای آن ، در دو صورت اظهار و اخفا یک جور است یا نه ؟ و به عبارت دیگر آیا جزا تنها بستگی به تصمیم دارد ؟ خواه عمل را هم انجام بدهد یا ندهد ؟ و خواه مصادف با واقع هم بشود یا نشود ؟ و مثلا کاسه ای که شراب تشخیص داده بنوشد ، بعد معلوم شود آب بوده ، آیه شریفه ناظر به این جهات نیست .

این بود نظریه ما در تفسیر آیه مورد بحث ، ولی مفسرین در تفسیر آن به راههای مختلفی رفته اند ، چون خیال کرده اند که آیه دلالت می کند بر اینکه تمامی خاطراتی که در نفس خطور می کند چه در نفس مستقر بشود و دل آن را بپذیرد و چه نپذیرد مورد مؤاخذه قرار می گیرد در حالی که اگر چنین باشد در حقیقت آیه شریفه تکلیفی طاقت فرسا کرده ، برای اینکه همه می دانیم دل آدمی در و دروازه ندارد ، هر خیالی و خاطره ای در آن وارد می شود و این امری نیست که بتوان از آن اجتناب کرد مفسرین خودشان متوجه این اشکال شده ، بعضی به آن ملتزم شده اند و بعضی در مقام خلاصی از آن وجوهی ذکر کرده اند .

بعضی گفته اند : آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آنچه وارد دل می شود به حساب می آید و این تکلیفی است خارج از قدرت و به همین جهت آیه ای دیگر که بعد از آن قرار دارد، آن را نسخ کرده می فرماید:« لا یکلف الله نفسا الا وسعها ...!» (۲۸۶/بقره) و این پاسخ صحیح نیست ، زیرا اولا : آیه چنین عمومیتی ندارد .

و در ثانی تکلیف به ما لا یطاق و طاقت فرسا از خدای حکیم بدون شک ، جایز نیست و در ثالث خود خدای تعالی فرموده:« در دین هیچ حرجی بر شما نیست - و ما جعل علیکم فی الدین من حرج !» (۷۸/حج)

بعضـی دیگر گفته اند که: آیه شـریفه مخصوص کتمان شـهادت و مربوط به آیه قبل است، که در باره قرض سخن می گفت، لیکن این پاسخ هم درست نیست، همچنانکه سخن بعضی دیگر که گفته اند : مخصوص کفار است ، صحیح نیست .

بعضـی دیگر گفته انـد: معنای آیه این است که اگر با اعمال خود بدی های نهفته در دلهایتان را بروز دهید ، یعنی آن را علنی کنید و چنین اعمالی را در انظار عموم مرتکب شوید و یا در خلوت و پنهان از انظار عموم انجام دهید ، در هر دو حال خدا آن اعمال را به حسابتان محاسبه خواهد کرد .

بعضـی دیگر گفته اند : مراد از آیه شریفه مطلق خاطرات است ، اما مراد از محاسبه ، معنای معمولی آن نیست ، بلکه خبر دادن است ، می فرمایـد : هر چه به خـاطر شـما خطور کنـد چه اظهارش بکنیـد و چه نکنیـد ، خـدا در روز قیامت شـما را از آن خبر خواهد داد و به گفته این مفسـر آیه شـریفه همان معنا را می خواهد برساند که آیه « فینبئکم بما کنتم تعملون!»(۱۰۵/مائده) آن معنی را می رساند و این وجه و وجه قبلیش به دلیل اینکه خلاف ظاهر آیه است که بیانش گذشت مردود است .

« فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء ، و الله علی کل شـی ء قدیر!»(۲۸۴/بقره) در آیه شـریفه ، مغفرت الهی و یا عذاب او فرع بر مالکیت خـدا و احاطه اش به اعمال مردم، شده و این مطلب اشاره به این است که مراد از عبارت:« ما فی انفسـکم» (۲۸۴/بقره) صفـات و احـوال بـد درونی است ، گو اینکه کلمه مغفرت گـاهی در قرآن کریم در غیر مورد گناهـان نیز اسـتعمال می شود ، ولی این اسـتعمال خیلی نـادر و کم است ، که احتیـاج به کمـک قرائن دارد ، قرائنی که بفهمانـد منظور نوع خاصـی از مغفرت است ، نه مغفرت معمولی که همان آمرزش گناهان باشد.

(۱)

عمل و عکس عمل

مقدمه تفسیری بر موضوع :عمل و عکس عمل

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۶۷۰

« وَ لْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَفاً خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَ لْيَقُولُوا قَوْلاً سدِيداً!»

« و باید بندگان از مکافات عمل خود بترسند و با یتیمان مردم نیک رفتار باشند کسانی که می ترسند کودکان ناتوان از آنها باقی ماند و زیردست مردم شوند پس باید از خدا بترسند و سخن به اصلاح و درستی گویند!» (۹/نساء)

سیاق این آیه تهدیدی است بر متجاوزین به ارث اطفال پدر مرده، می فرماید: باید این طریقه را (یعنی طریقه محروم کردن ایتام و خوردن اموال و پایمال کردن حقوق آنان را،) ترک کنند.

ظاهر جمله:« الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم...!» این است که می خواهد رحمت و رأفت بر اطفال صغار و ناتوان و بی سرپرست را تمثیل کند، اطفال بی کسی که تحت تکفل کسی نیستند و کسی را ندارند که امورشان را اداره نموده و منافعشان را جلب و ضررهایشان را رفع کند و ذلت و بیچارگی را از آنان دور سازد .

و این را هم باید دانست که تخویف و تهدید مستفاد از آیه مورد بحث مخصوص به کسانی نیست که در حال حاضر خودشان نیز ذریه ضعاف و ناتوان دارند، این جمله تمثیلی است که به منظور بیان حال آورده شده و مراد از آن ، کسانی هستند که وضعی چنین و چنان دارند ، یعنی در دلهایشان رحمت انسانیت وجود دارد و نسبت به ذریه های ناتوان و پدر مرده ، رأفت و شفقت دارند و اینگونه افراد همان « ناس - انسان» هستند(و آنها که چنین نیستند انسان نیستند!) مخصوصا مسلمانان که مؤدب به ادب خدا و متخلق به اخلاق اویند ، در نتیجه می توان گفت که معنا چنین می شود: « مردم اگر انسانیت داشته باشند - باید دلواپس باشند و از خدا در امر ایتام پروا کنند ، چرا که

یتیمهای مردم نیز مانند یتیمان خود او ، ذریه ای ضعیف و شایسته ترحمند ، پس باید نگران حال آنان بود و به وضع آنان اعتنا ورزید تا مورد ظلم قرار نگیرند و به حقوقشان تجاوز نشود!»

پس زمینه گفتار آیه زمینه این معنا است که هر کس نگران ذلت است و از خواری می ترسد ، باید برای جلوگیری از آن برخیزد و همه انسانها این نگرانی را دارند .

در آیه شریفه ، مردم مامور به ترحم و رافت و امثال آن نشده اند ، بلکه مامور به خشیت و تقوا گردیده اند و این نیست مگر برای اینکه تهدیدشان کند به اینکه : آنچه بر سر ایتام مردم می آورید و مالشان را می خورید و حقوقشان را پایمال می کنید ، بعد از مردنتان بر سر ایتام خودتان خواهد آمد و می خواهد به آنان گوشزد کند که هر گونه مصائبی را که برای آنان فراهم آوردند به ایتام خودشان بر می گردد .

(۱)

گفتاری پیرامون عمل و عکس عمل

کسی که بر یتیمی ظلم کند یعنی مالش را از دستش بگیرد بزودی همان ظلم به ایتام خودش و یا اعقابش بر می گردد و این خود یکی از حقایق عجیب قرآنی است و یکی از فروعات و مصادیق حقیقت دیگری است که از آیات کریمه قرآن استفاده می شود و آن این است که بین اعمال نیک و بد انسان و بین حوادث خارجیه ارتباط هست و ما در بحثی که پیرامون احکام اعمال در المیزان داشتیم ، مطالبی را در این باره آوردیم .

در این جا اضافه می کنیم که مردم فی الجمله به این معنا اعتراف دارند که ثمره عمل هر کسی به خود او عاید می شود ، آن کس که نیکی می کند در زندگیش خیر می بیند و سعادتمند می شود و آن کس که ستمگر و شرور است ، دیر یا زود نتیجه عمل خود را می چشد .

در قرآن کریم آیاتی است که با اطلاقش بر این معنا دلالت دارد ، نظیر آیات زیر:

« من عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعلیها !» (۴۶/فصلت)

« فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره و من یعمل مثقال ذره شرا یره !» (۷و۸/زلزله)

« قال انا یوسف و هذا اخی قد من الله علینا انه من یتق و یصبر فان الله لا یضیع اجر المحسنین!»(۹۰/یوسف)

« ... له فی الدنیا خزی ...!»(۹/حج)

« و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم !»(۳۰/شوری)

١- الميزان ج : ۴ ص : ٣١٢

و آیـاتی دیگر از این قبیـل که دلالـت دارد بر اینکه اعمـال(چه خیرش و چه شـرش) نـوعی عکس العمـل دارد و به نحوی در همین دنیا به صاحب عمل بر می گردد.

و آنچه از این آیـات به ذهن مـا تبـادر می کنـد - البته ذهن مـا که مـانوس به افکاری است که در جامعه ما دایر و تجربه شـده است - این است که این انعکاس تنها از عمل آدمی ، به خود او باز می گردد و هر کسـی تنها میوه تلخ یا شـیرین عمل خود را می چشـد ، ولی آیـات دیگری در این میـان هست که دلالت دارد بر اینکه مساله انعکاس وسـیع تر از این است و گاه می شود که آثار عمل خیر یک فرد به اولاد و اعقاب او نیز برسد و همچنین آثار سوء عملش دامن آنان را بگیرد ، نظیر آیه:

« و امـا الجـدار فکـان لغلامـین یتیمین فی المـدینه و کـان تحته کنز لهمـا و کـان ابوهمـا صالحا، فاراد ربک ان یبلغا اشـدهما و یستخرجا کنزهما، رحمه من ربک!»(۸۲/کهف)

که از ظاهر آن بر می آیـد صالح بودن پدر آن دو یتیم در اراده خدای تعالی به اینکه به آن دو رحمت فرستد ، دخالت داشـته است ، آیه ای دیگر که دلالت دارد بر اینکه اثر عمل زشت انسان به فرزندانش می رسد آیه مورد بحث است که می فرماید:

« و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم ...!»(۹/نسا)

که بیانش گذشت .

و اما اگر در کلام خدای تعالی تدبر کنیم به این حقیقت پی می بریم که سبب حقیقی این تاثیر درخواست عملی انسان از یک سو و اجابت خدای تعالی از سوی دیگر است.

در تفسـیر آیه:« و اذا سئلک عبادی عنی...!»(۱۸۶/بقره) در المیزان که پیرامون مسـاله دعا بحث کرده ایم، گفتیم: کلام خـدای تعالی بر این معنا دلالت دارد که آنچه از حوادث که از ناحیه خدای تعالی با آدمی روبرو می شود ، به خاطر درخواستی اسـت که آدمی از پروردگـار خود کرده و خلاـصه کلاـم اینکه درخواست ، تنهـا زبـانی نیست ، بلکه اعمالی که در پیش آمـدن آن حـادثه اثر دارد و جنبه مقـدمیت برای آن دارد نیز سؤالی است از نـاحیه انسـان به درگاه خـدا ، همچنانکه در جای دیگر قرآن کریم آمده:

« یسئله من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شان!» (۲۹/رحمن)و نیز آمده:

« و آتیکم من کل ما سالتموه و ان تعدوا نعمت الله لا تحصوها !» (۳۴/ابراهیم)

چون در این آیه نفرمود:« و ان تعـدوه لاـ تحصوه - و اگر بخواهیـد در خواست هـای خود را بشـمارید به آخرش نمی رسـید!» برای اینکه در میان درخواست های انسان درخواست هائی است که نعمت نیست و چون مقام آیه ، مقام منت گذاری به نعمت ها و سـرزنش کسانی است که آنها را کفران می کننـد ، لذا فرمود: « و آتیکم من کل ما سالتموه!» یعنی آن درخواست هایتان

که در خواست نعمت است .

از سوی دیگر هر عملی را که انسان به نفع خود انجام می دهد و یا بر دیگران واقع می کند(حال آن عمل خیر باشد یا شر،) اگر وقوع آن عمل بر دیگران را که آنان نیز انسانهائی مثل خود اویند بپسندد آن عمل را در حقیقت برای خود پسندیده است و ممکن نیست عملی را که برای خود نمی پسندد و مورد درخواستش نیست نسبت به دیگران انجام دهد .

پس در حقیقت در همه اعمالی که انسانها انجام می دهند انسانیت مطرح است ، این جا است که برای انسان روشن می شود که اگر به کسی احسان کند ، این احسان را از خدا برای خود مسئلت نموده ، مسئلت و دعائی که حتما مستجاب هم هست و ممکن نیست رد شود و همچنین اگر به کسی بدی و ستم کند باز همین بدی را برای خود خواسته و پسندیده و نیز اگر عمل خیر یا شری را برای اولاد و ایتام مردم بپسندد ، برای اولاد خود خواسته و پسندیده است .

بدین جهت است که خدای تعالی فرمود:« و لکل وجهه هو مولیها، فاستبقوا الخیرات!» (۱۴۸/بقره)چون معنای این آیه این است که به سوی خیرات سبقت بگیرید تا وجهه و هدف شما خیر شود .

و باز از سوی دیگر شرکت چندین نفر در خون ، که خون همه آنها از یک پدر و از یک رحم منشعب شده باشد ، عمود نسبت را که از آنان به نام عترت تعبیر می کنیم شی ء واحدی می کند ، به طوری که هر حالتی بر یک طرف از اطراف این واحد عارض شود و هر حادثه ای برای آن طرف پیش بیاید ، در حقیقت بر متن آن واحد وارد آمده و متن آن در حساب همه اطراف آن است و ما مطالبی در باره رحم در اول همین سوره در المیزان ایراد کردیم.

پس با این بیان روشن گردید که انسان هر گونه برخورد و معامله ای که با دیگران و یا فرزندان آنان کند ، هیچ راه گریزی از انعکاس آن عمل ، به خودش و یا اطفال خودش ندارد مگر آنکه خداوند چنین بخواهد و از این انعکاس جلوگیری کند و این استثنائی که کردیم برای آن بود که در عالم هستی علل و عوامل بی شماری وجود دارد که انسان نمی تواند به تمامی آنها احاطه پیدا کند، لذا ممکن و محتمل است که عوامل دیگری از انعکاس عمل جلوگیری کرده باشد که ما اطلاعی از آن نداشته باشیم، همچنانکه از آیه زیر بطور سربسته به وجود چنان عواملی پی می بریم:

« و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر!» (۳۰/شوری)

(۱)

گناهان کبیره و صغیره

مقدمه تفسیری بر موضوع:گناهان کبیره و صغیره

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۳۱۹

« إِن تجْتَنِبُوا كبائرَ مَا تُنهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكم مُّدْخَلًا كَرِيماً !»

« اگر از گناهان کبیره ای که از آنها نهی شده اید اجتناب کنید، ما از بدیهای شما صرفنظر می کنیم و به منزلگاهی گرامی داخلتان می سازیم!» (۳۱/نساء)

گناهان دو نوعند: صغیره و کبیره، گناهانی که طبق آیه شریفه خدا از آن می گذرد به دلیل مقابله، گناهان صغیره است .

بلی عصیان و تمرد هر چه باشد از انسان که مخلوقی ضعیف است و مربوب خدای تعالی است نسبت به خدایی که سلطانش عظیم است ، کبیره و بزرگ است ، ولی این مقایسه بین انسان و پروردگار او است ، نه بین یک معصیت با معصیت دیگر ، پس منافات ندارد که تمامی گناهان به اعتبار اول کبیره باشند و به اعتبار دوم بعضی کبیره و بعضی صغیره باشند .

و بزرگی معصیت وقتی تحقق می یابد که نهی از آن نسبت به همین که از معصیت دیگر شده مهم تر باشد ، و جمله :« ما تنهون عنه ... !» خالی از این اشاره و یا دلالت بر این معنا نیست و دلیل بر اهمیت نهی تشدید خطاب است ، یا به اینکه در خطاب اصرار شده باشد و یا به اینکه مرتکبش به عذاب آتش تهدید گشته باشد و یا به نحوی دیگر از آن اهمیت گناه استفاده شود .

(۱)

گفتار در گناهان کبیره و صغیره

و معنای تکفیر یا پوشاندن گناهان

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۵۱۱

در این که آیه شریفه: « إِن تجْتَنِبُوا کبَائرَ مَا تُنهَوْنَ عَنْهُ ... !» (۳۱/نسا)دلالت دارد بر دو نوع بودن گناهان هیچ تردیدی نیست، که جامع بین آن دو به عنوان «سیئات» نامیده شده .

و نظیر این آیه در دلالت بر دو نوع بودن گناهان آیه شریفه زیر است ، که می فرماید:

« و وضع الکتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیه و یقولون یا ویلتنا ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیره و لا کبیره الا احصیها !»(۴۹/کهف)

چون وحشتشان از دیدن مطالب نامه دلالت دارد بر اینکه مراد از صغیره و کبیره گناهان صغیره و کبیره است .

حال ببینیم کلمه سیئات در عرف قرآن به چه معنا است؟ این کلمه که جمعش سیئات می آید به طوری که از ماده آن(سین - واو — همزه) و هیات آن بر می آید به معنای حادثه و یا عملی است که زشتی و بدی را با خود همراه دارد و به همین جهت ای بسا که لفظ آن بر امور و مصائبی که آدمی را بد حال می کند اطلاق می شود ، نظیر آیه:

« و ما اصابک من سیئه فمن نفسک - هیچ مصیبتی بتو نمی رسد مگر از ناحیه خودت!»(۷۹/نسا) و آیه:

« و یستعجلونک بالسیئه - عجله دارند بلائی بر سرت آید!»(۶/رعد)

و ای بسا که بر نتایج معاصی و آثار خارجی و دنیوی و اخروی آن اطلاق شود ، نظیر آیه شریفه زیر که می فرماید:

« فاصابهم سیئات ما عملوا - آثار شوم گناهانی که کرده بودند به ایشان رسید ...!» (۳۴/نحل) و آیه:

« سیصیبهم سیئات ما کسبوا - بزودی آثار گناهانی که کرده بودند به ایشان می رسد!» (۵۱/زمر)

و این به حسب حقیقت به معنای سابق برمی گردد و ای بسا بر خود معصیت نیز اطلاق می شود ، مانند آیه شریفه زیر که می فرماید:

« و جزاء سیئه سیئه مثلها- کیفر هر گناهی معصیتی مثل خود آن است!»(۴۰/شوری)

و سیئه به معنای معصیت، گاهی بر مطلق گناهان اطلاق می شود ، چه صغیره و چه کبیره ، مانند آیه:

« ام حسب الذین اجترحوا السیئات ان نجعلهم کالذین آمنوا و عملوا الصالحات، سواء

محیاهم و مماتهم ساء ما یحکمون!»(۲۱/جاثیه)

که در این آیه و آیاتی نظیر آن کلمه سیئات بر مطلق گناهان اطلاق شده است .

و شاید در مواردی این کلمه در خصوص گناهان صغیره اطلاق شود ، مانند آیه مورد بحث که می فرماید:« ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم ...!» (۳۱/نسا) چون با فرض اجتناب از گناهان کبیره دیگر گناهی جز صغیره باقی نمی ماند.

و سخن کوتاه اینکه در دلالت آیه بر دو نوع بودن گناهان و انقسام آن به صغیره و کبیره در مقایسه آنها با یکدیگر هیچ تردیدی نیست و نباید در آن تردید کرد.

و همچنین هیچ تردیدی نیست در اینکه آیه شریفه در مقام منت نهادن بوده و نویدی است که با عنایتی لطیف و الهی به گوش مؤمنین می رسد ، که اگر از بعضی گناهان اجتناب کنند خدای عز و جل از بعضی دیگر گناهانشان در می گذرد ، پس نباید پنداشت که این آیه شریفه مؤمنین را در ارتکاب گناهان صغیره جرأت می دهد ، چرا که معنایی برای چنین توهمی نیست ، چون هیچ تردیدی در این نیست که آیه شریفه از ارتکاب گناهان کبیره نهی می کند و ارتکاب صغیره از این جهت که مرتکبش به آن بی اعتنا است ، خود مصداقی از مصادیق گناه کبیره است و آن عبارت است از طغیانگری و نا چیز شمردن دستور خدای سبحان، که نه تنها گناهی کبیره است، بلکه از بزرگترین گناهان به حساب آمده است .

آری آیه شریفه در چنین مقامی نیست، بلکه می خواهد به انسانی که خلقتش بر اساس ضعف و جهالت است و چون جهل و هوا بر او غلبه دارد هیچگاه خالی از ارتکاب گناهان نیست و عده تکفیر بدهد و بفرماید تو ای انسان که همواره دستخوش کورانهای هوا و شهوتی اگر بتوانی خود را از ارتکاب کبایر کنترل کنی من وعده می دهم که از گناهان کوچکت صرفنظر کنم ، پس زمینه آیه همان زمینه ای است که آیات توبه دارد و بشر را به سوی توبه دعوت می کند ، مانند آیه:

« قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمه الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم...!»(۵۳/زمر)

که در عین اینکه وعده آمرزش می دهد دعوت به ترک گناه می کند ، پس همان طور که در باره این آیه نمی توان گفت : که می خواهد مردم را به سوی گناهان بکشاند و به این منظور باب توبه را به روی آنان باز می گذارد که بدون دلهره گناه کنند ، همچنین در آیه مورد بحث چنین منظوری ندارد ، بلکه اینگونه خطابها مایه زنده شدن دلهای نومید و مرده است .

از اینجا مطلب دیگری نیزبه دست می آید و آن این است که آیه شریفه مانع از شناختن کبایر نیست و نمی خواهد بفرماید: چون شما که کبایر را نمی شناسید بناچار باید

از همه گناهان اجتناب کنید ، تا دچار کبایر نشوید ، زیرا چنین معنایی از آیه شریفه بعید است بلکه آنچه از آن استفاده می شود همانطور که گفتیم این است که مخاطبین به آیه ، گناهان کبیره را می شناختند ، و از لحن دلیلی که از آن نهی کرده آن را تشخیص می دادند و می فهمیدند گناهی که اینطور شدید از آن نهی شده ، هلاکت آور است و لا اقل اگر آن معنا از آیه استفاده نشود ، این مقدار هست که می خواهد(در ضمن نهی از ارتکاب کبایر) دعوت کند به شناسائی آن ، تا مردم مکلف در باره پرهیز از آن اهتمام کامل بورزند ، البته نسبت به غیر آن نیز سهل انگاری نکنند چون گفتیم سهل انگاری در باره گناهان هر قدر هم که آن گناه صغیره باشد خود یکی از گناهان کبیره هلاکت آور است .

توضیح این که انسان وقتی گناهان کبیره را شناخت و آنها را تشخیص داد ، می داند آنها محرماتی هستند که هرگز از ناحیه خدای تعالی به صرف تکفیر مورد اغماض واقع نمی شوند ، مگر آنکه مرتکب آنها توبه نصوح بکند و بطور قاطع از ارتکاب آنها پشیمان شود و همین علم خود یکی از موجبات بیداری آدمی و انصرافش از ارتکاب آنها می شود .

پس کسی نمی تواند به دلخوشی از این که اجتناب از کبایر ، گناهان صغیره را محو می کند همچنان مرتکب گناه صغیره بشود .

و اما شفاعت هر چند که حق است ، الا این که شفاعت به حال آنهائی که در باره تکالیف الهی سهل انگاری می کنند و مثلا توبه و ندامت را استهزا نموده و به امید شفاعت همچنان به ارتکاب گناه ادامه می دهند هیچ سودی ندارد چون چنین کسی با بی اعتنائیش به امر خدای سبحان ، مرتکب بزرگترین و هلاک آورترین کبایر شده و دیگر راهی برای شفاعت باقی نگذاشته است .

و از همین جا مطلب قبلی ما خوب روشن می شود ، که گفتیم: بزرگی معصیت از شدت نهی از آن ، فهمیده می شود ، اگر در نهی اصرار شده باشد و یا بشدت صادر شده باشد ، می فهمیم این گناه کبیره است .

از آنچه تاکنون گفتیم شما خوانندگان عزیز می توانید به مقدار ارزش حرفهایی که در تفسیر این آیه زده اند پی ببرید اینک از آن سخنان چند وجه زیر را می آوریم:

۱-بعضی از مفسرین گفته اند:« گناه کبیره هر گناهی است که خدای تعالی مرتکب آنرا به عقاب آخرت تهدید کرده و در دنیا نیز حدی برای آن معین کرده باشد .»

این تعریف درست نیست ، به شهادت این که گفتیم اصرار در گناه صغیره از بزرگترین گناهان کبیره است، زیرا رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در روایتی که شیعه

و سنی آنرا نقل کرده اند فرموده:

« لا کبیره مع الاستغفار و لا صغیره مع الاصرار- هیچ گناهی با استغفار کبیره نیست و هیچ صغیره ای با تکرار صغیره نیست!»

پس به حکم این روایت صغیره ای که در آن اصرار ورزیده شود گناه کبیره است ، با این که(نه در قرآن تهدیدی به عذاب آخرت در باره آن شده،) و نه در دنیا حدی برایش معین گشته و همچنین ولایت و سلطنت کفار و خوردن ربا ، که هر دو از بزرگترین گناهان کبیره است و در قرآن شدیدا از آنها نهی شده ، ولی در قرآن حدی برایش معین نشده .

۲-بعضی دیگر گفته اند:« گناه کبیره ، عبارت است از هر گناهی که خدای تعالی در قرآن عزیزش وعده آتش به مرتکب آن داده باشد و ای بسا بعضی دیگر بر این معنا وعده وارد در سنت ، را نیز اضافه کرده باشند!»

این نیز صحیح نیست ، برای اینکه طرف عکسش کلیت ندارد ، یعنی چنان نیست که هر گناه که در قرآن و سنت وعده آتش به مرتکبش نیامده باشد گناه صغیره باشد .

۳-بعضی دیگر گفته اند:« کبیره ، هر گناهی است که از بی اعتنایی صاحبش به أمر دین ناشی شده باشد ، این نظریه امام الحرمین است و فخر رازی نیز آن را پسندیده!»

ولی این نیز بی اشکال نیست برای این که تعریفی که این دو نفر برای کبیره کرده اند تعریف گناه کبیره نیست بلکه تعریف و عنوان یکی از گناهان کبیره است و آن عبارت است از طغیان و اعتداء و بسیاری از گناهان کبیره هست ، که به این عنوان ارتکاب نمی شود و با اینهمه گناه ، کبیره است ، مانند خوردن مال یتیم و زنای با محرم و قتل نفس(آن هم قتل مؤمن به ناحق!)

۴-بعضی دیگر گفته اند:« کبیره عبارت است از هر گناهی که مستقلا و به عنوان این که خودش گناه است حرام شده باشد، نه به خاطر عوارضش!»

این قول تقریبا مقابل قول سوم است ، ولی به هر حال درست نیست ، زیرا طغیان و بی اعتنایی به دستورات الهی و گناهانی نظیر اینها از بزرگترین کبایرند ، در حالی که عناوینی عارضی هستند و به خاطر عروضشان بر یک معصیت کوچک آن را کبیره و هلاک آور می سازد .

۵-بعضی دیگر گفته اند:« گناه کبیره آن گناهی است که آیات یک سوره از اولش تا تمامی سی آیه در باره آن سخن گفته باشد»

مثل اینکه منظور این شخص این است که آیه شریفه مورد بحث به گناهانی اشاره دارد ، که در آیات سابق خاطر نشان شده مانند قطع رحم و خوردن مال یتیم و زنا و امثال آن .

اشکال این وجه این است که با اطلاق آیه مورد بحث منافات دارد .

۶-بعضی دیگر گفته اند:« هر عملی که خدای تعالی از آن نهی کرده ارتکابش گناه کبیره است!»

این قول را به ابن عباس نسبت داده اند و شاید منظورش این بوده که مخالفت خدای تعالی امری عظیم است!

این وجه نیز صحیح نیست ، زیرا توجه فرمودید که گفتیم گناهان از نظر مقایسه بین یکدیگر به دو قسم کبیره و صغیره منقسم می شود ، نه نظر به این که مخالفت خدای تعالی است ، سخن ابن عباس اساسش قیاس عمل انسان و مخالفت او که یکی از مخلوقات خدای تعالی است به خدای تعالی می باشد ، که رب همه مخلوقات است ، البته ممکن است بعضی ها این قول را بپسندند به توهم اینکه اضافه در جمله:« کبائر ما تنهون عنه ...!» (۳۱/نسا)اضافه بیانی است، در حالی که این توهم فاسد است، زیرا اگر اضافه بیانی باشد برگشت معنا به این می شود که بگوییم:« اگر از همه معاصی اجتناب کنید ما سیئات شما را تکفیر می کنیم!» و این غلط است ، برای اینکه بعد از اجتناب از همه معاصی دیگر سیئه ای باقی نمی ماند و اگر منظور از بیانی بودن اضافه این باشد که گناهانی که مؤمنین قبل از نزول آیه داشته اند تکفیر می شود ، آن وقت آیه شریفه مختص می شود به کسانی که هنگام نزول آیه حاضر بوده اند و آیه شریفه شامل حال گذشتگان و آیندگان نشود و این خلاف عمومیتی است که از ظاهر آیه استفاده می شود و اگر همچنان عمومیت آیه محفوظ بماند برگشت معنا به این می شود که شما مؤمنین اگر تصمیم بگیرید از همه معاصی اجتناب کنید و علاوه بر تصمیم اجتناب هم بکنید ، ما سیئات سابق شما را تکفیر می کنیم .

و این معنایی است که مصداقش بسیار نادر است و یا اصلا مصداقی ندارد و کلام خدا را نمی توان به چنین معنایی حمل کرد .

آری نوع انسان خالی از سیئه نیست ، مگر افراد انگشت شماری که از ناحیه خدای تعالی دارای عصمت باشند(دقت بفرمایید!)

۷-بعضی گفته اند:« گناه صغیره عبارت است از گناهی که عذابش کمتر از ثواب صاحبش باشد و گناه کبیره آن گناهی است که عذاب آن بزرگتر از ثواب او باشد!»

این نظریه به فرقه معتزله نسبت داده شده و نظریه نادرستی است ، برای اینکه معنایی است که این آیه شریفه و هیچ آیه ای از قرآن کریم بر آن دلالت ندارد ، بله چیزی که به دلیل قرآنی ثابت شده وجود حبط در بعضی از گناهان است ، آن هم فی الجمله نه مشخص و نه در همه گناهان ، حال چه این که با این نظریه معتزله وفق بدهد و چه ندهد و اما این که حبط چیست ؟ و چه حدودی دارد ؟ بحثش جداگانه آمده است.

صاحبان این نظریه ، این را نیز گفته اند ، که بر خدای تعالی واجب است سیئات و گناهان صغیره کسانی که از کبایر اجتناب ورزیده اند تکفیر و محو کند ، چون مؤاخده بر آنها درست نیست .

این سخنشان نیز مردود است ، برای اینکه آیه شریفه هیچ دلالتی بر آن ندارد .

۸-بعضی دیگر گفته اند: بزرگی و کوچکی گناه دو امر اعتباری هستند ، که بر هر معصیتی عارض می شوند ، یعنی هر معصیتی را هم می توان کبیره دانست به یک اعتبار و هم صغیره دانست به اعتباری دیگر ، گناهی که انسان مرتکب می شود حال هر چه می خواهد باشد از این نظر که بی اعتنایی به امر پروردگار و یا العیاذ بالله استهزا است و یا بی مبالاتی است کبیره است ، ولی همین گناه به این اعتبار که در هنگامی سر زده که آدمی در کوران عواطف درونی یعنی شدت خشم و یا غلبه ترس و یا فوران شهوت قرار گرفته بوده گناه صغیره است و خدا آن را می آمرزد ، البته به شرطی که از گناهان کبیره اجتناب شود .

و چون جامع همه این عناوین نامبرده یعنی بی اعتنایی به امر پروردگار و استهزا و بی مبالاتی ، یک چیز است و آن عبارت است از عناد و یا تجاوز بر خدای تعالی ، می توان مطلب را خلاصه نموده و گفت که هر یک از گناهانی که در دین خدا از آن نهی شده اگر از عناد با خدا و طغیان بر او انجام پذیرد آن گناه کبیره است و گرنه صغیره است و خدای تعالی آن را می بخشد ، البته به شرطی که از عناد و طغیان اجتناب شود .

بعضی از مفسرین در توجیه همین وجه گفته اند: هر کار زشت و هر حرامی که خدای تعالی در نهی از آن بشر را مخاطب قرار داده ، هم کبیره و بلکه کبایر فرض دارد و هم صغیره و یا صغایر و بزرگترین کبیره در هر گناه این است که آن گناه را از باب بی اعتنایی به امر و نهی خدای تعالی و بی احترامی به تکالیف او مرتکب شوند ، که اصرار بر گناه یکی از مصادیق همین بی اعتنایی است ، چون کسی که دست بردار از یک گناه نیست مبالاتی به امر و نهی خدای تعالی ندارد و برای آن احترامی قائل نیست ، پس معنای اینکه خدای تعالی

فرمود:« ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم!»(۳۱/نسا) این است که اگر شما از هر گناهی که از آن نهی شده اید اجتناب کنید ، ما سیئاتتان را تکفیر می کنیم ، یعنی از صغیره همان گناه اغماض نموده، شما را به خاطر آن باز خواست نمی کنیم!

لیکن این وجه نیز باطل است ، برای این که از آن بر آمد که وقتی گناهی از گناهان در حال ارتکاب با طغیان بر خدای سبحان توأم باشد ، آن گناه کبیره می شود و لازمه این سخن آن نیست که پس هیچ عمل زشتی به خودی خود و بدون عنوان طغیان ، کبیره نیست ، به شهادت اینکه زنای با محارم نسبت به زنای با زن اجنبی و نیز کشتن یک انسان بی گناه نسبت به زدن یک انسان ، کبیره اند ، چه اینکه توأم با طغیان بر خدا باشد و چه نباشد ، بله در هر جا که این عناوین مهلکه نیز در کار باشد البته زشتی گناه بیشتر می شود و آن معصیت کبیره تر می گردد ، چون معلوم است که زنا از کسی که دچار طغیان شهوت و غلبه جهالت گشته با زنای کسی که آن را مباح دانسته و اعتنایی به حکم خدا ندارد برابر نیست .

علاوه بر این که این معنا که(اگر از هر گناهی کبیره اش را اجتناب کنید ، ما صغیره اش را از شما می بخشیم و تکفیر می کنیم!) معنای رکیکی است که نمی توان آن را بر آیه:« ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم ...!» تحمیل کرد ، چون سیاقی که دارد برای کسی که کمترین انسی با اسالیب کلام دارد پوشیده نیست که چنین معنایی را تحمل نمی کند .

۹-نظریه ای است که ظاهر کلام غزالی(آنطور که فخر رازی در تفسیرش از کتاب منتخبات احیاء العلوم نقل کرده،) بر می آید وی در جمع بین همه اقوال و نظریه ها گفته:

- بین گناهان وقتی با یکدیگر مقایسه شوند فرق هست ، بعضی کبیره است و بعضی صغیره ، مثلا زنا(آن هم با محرم خود) در مقایسه با نظر کردن به زن اجنبی کبیره است این از نظر مقایسه بین خود گناهان ، از یک نظر دیگر نیز ممکن است گناهی که در اصل کبیره نبوده کبیره شود ، مانند اصرار بر صغیره که در عین اینکه خود گناه صغیره است ، اصرار بر آن کبیره اش می کند .

پس با این بیان روشن می شود که گناهان یعنی خود اعمال و جرم آنها به حسب مقایسه بین خود آنها منقسم به دو قسم کبیره و صغیره می شود و همین اعمال از نظر آثار سویی که به دنبال دارد، یعنی از نظر عذاب و بی اثر کردن اعمال نیک و یا ناقص کردن آن آثار هر دو قسم منقسم می شوند ، بعضی از گناهان کفه آثار سوئشان بر کفه

آثار نیک اعمال خیر می چربد ، و به کلی آثار نیک آن اعمال را از بین می برد و بعضی دیگر آنقدر سنگین نیست بلکه تنها می تواند مقداری از اثر نیک اعمال خیر را بکاهد ، به طوری که اگر بعد از گناه عمل خیر دیگری که ثوابش برابر اثر سوء آن گناه باشد به جای آورده شود ، دوباره نقص وارده جبران می شود .

آری برای هر اطاعتی اثر نیکی در نفس هست ، که باعث می شود مقام نفس بالا رود و از قذارت بعد و ظلمت جهل ، رها گردد همچنان که برای هر معصیتی تاثیر بدی در نفس هست ، که باعث انحطاط مقام او و سقوطش در جهنم بعد و ظلمت جهل خواهد بود .

با در نظر داشتن این حقیقت اگر انسان یک یا چند گناه مرتکب شود ، در حالی که قبلا با اعمال نیک و اطاعت خدای تعالی نور و صفایی برای دلش کسب کرده بود ، قهرا این نور طاعت با ظلمت معصیت تصادم و معارضه می کند ، اگر ظلمت معصیت غلبه کند و وبال آن بتواند نور اطاعت را از بین ببرد ، آن معصیت کبیره است و اگر نور و صفای اطاعت بر ظلمت حاصل از گناه غلبه کند ، قهرا آن ظلمت را از بین می برد و پلیدی گناه را از صفحه دل می شوید ، البته معادل آن از نور خودش نیز کم می شود ، و آنچه باقی می ماند به مقداری که هست دل را نور و صفا می بخشد ، این است معنای تحابط و همین معنا عینا آن تکفیری است که آیه ۳۱ سوره نساء از آن خبر می دهد و این گونه گناهان صغیره اند .

و اما اینکه حسنه و سیئه برابر باشند و به کلی یکدیگر را خنثی کنند ، هر چند که از نظر عقل احتمال صحیحی است و لازمه اش این است که بتوانیم یک انسانی فرض کنیم که نه اطاعت دارد و نه معصیت ، نه نور در دلش باشد و نه ظلمت و لیکن آیه شریفه:« فریق فی الجنه و فریق فی السعیر- مردم دو دسته اند یک دسته در بهشت و دسته ای دیگر در آتشند!»(۷/شوری) چنین چیزی را نفی می کند.

این بود خلاصه گفتار غزالی .

فخر رازی بعد از نقل این نظریه آن را رد می کند ، به اینکه این نظریه مبتنی است بر اصول مذهب معتزله که از نظر ما باطل است ، صاحب المنار بعد از نقل گفتار این دو دانشمند ، شدیدا به فخر رازی حمله نموده چنین می گوید : اگر در قرآن کریم این معنا(یعنی دو قسم بودن گناهان فی نفسه و صرفنظر از مساله طغیان،) صریحا آمده باشد ، آیا باز هم معقول است که ابن عباس آن را منکر شود ؟ نه ، هرگز ، بلکه عبد الرزاق از او روایت کرده که در پاسخ کسی که پرسیده بود آیا گناهان کبیره هفت است ؟ پاسخ داده که به هفتاد نزدیکتر است ، از سعید بن جبیر نیز روایت شده که گفته است :

گناهان کبیره به هفتصد نزدیکتر است و انکار دو قسم بودن گناهان به اشعریها نسبت داده شده است .

و گویا آن عده از ایشان که منکر دو قسم بودن(یعنی صغیره و کبیره بودن) گناهان شده اند منظورشان این بوده که به این وسیله با معتزله مخالفت کرده باشند ، هر چند که ظاهر گفتارشان مرادشان نباشد و اگر از ایشان بپرسی که این چه سخنی است که شما گفته اید؟ آن را تاویل کنند ، همچنان که از کلام ابن فورک همین معنا بر می آید، او گفتار اشعریها را این طور توجیه کرده: که می خواهند بگویند معاصی خدا همه اش کبیره است و اگر به بعضی از آنها صغیره و کبیره گفته می شود بالنسبه است یعنی معاصی مختلفه ای را در نظر می گیرند، ولی معتزله می گویند اصلا گناهان دو قسمند صغیره و کبیره و این صحیح نیست .

این بود توجیه ابن فورک که لازمه آن این است که آیه را به وجهی دور از ذهن تاویل کنند .

آنگاه از ایشان می پرسیم: آیا صرفا به خاطر این که با معتزله مخالفت کرده باشند جایز است آیات و احادیث را تاویل کنند، آن هم در جائی که معتزله نظریه درستی ارائه داده باشند؟ ولی جای تعجب نیست و از بیماری تعصب هر چه گفته شود کم است، همین تعصب بود که باعث شد بسیاری از علمای تیز هوش و خوش فهم به جای اینکه خودشان را و امتشان را از فطانت خود بهرمند کنند، کتابهایشان را وسیله فتنه و گمراهی مردم کردند، به جای بحث پیرامون حقایق دینی یکسره به جدال با یکدیگر پرداختند .

و به زودی نمونه ای از آن از نظر خواننده می گذرد که چگونه فخر رازی سخنی از غزالی نقل می کند و آن را به خاطر همین تعصب رد می کند و آن وقت می فهمی که رازی چه بوده و غزالی که بوده ، معاویه چه بوده و علی که بوده؟

این بود خلاصه گفتار صاحب المنار، وی در آخر کلامش به همان بگومگوئی که ما قبلا از غزالی و رازی نقل کردیم اشاره می کند .

و بهر حال آنچه غزالی آورده هر چند که تا اندازه ای درست است و لیکن از جهاتی خالی از خلل نیست، اول اینکه دو قسم بودن گناهان از نظر چربیدن و نچربیدن عقابش بر ثواب اعمال نیک در همه جا و بطور دایم با گناهانی که وی در اول کلامش آنها را فی نفسه دو قسم دانسته منطبق نمی شود، برای اینکه غالب گناهانی که کبیره بودنش مسلم است ، ممکن است در شخص فاعلش با ثواب بسیار بزرگی مصادف شود ، که آن ثواب بر آن گناه غلبه کند و به گفته وی صغیره شود ، با اینکه کبیره بودنش مسلم است و همچنین ممکن است معصیت صغیره ای را فرض کنیم که در مرتکبش مصادف شود ،

به ته مانـده مختصـری از ثواب ، آنقـدر مختصـر که آن گنـاه صـغیره از بینش ببرد و در نتیجه گناه نامبرده کبیره شود، با اینکه فرض کردیم صغیره است، پس معلوم شد صغیره و یا کبیره بودن گناهان به حسب دو تقسیمی که وی کرده مختلف می شود ، بعضـی از گناهـان به حسب تقسـیم اول صـغیره و به حسب تقسـیم دوم کـبیره و بعضـی دیگر به عکس می شـود ، پس این دو تقسیم به طور کلی تطابق با یکدیگر ندارند .

خلل دوم اینکه تصادم و برخورد آثار گناهان با آثار اطاعت ها هر چنـد فی الجمله حق است و لیکن کلیت آن از طریق ظواهر دینی یعنی ظواهر کتـاب و سـنت هرگز ثـابت نشـده و آقـای غزالی چه دلیلی از طریق کتاب و سـنت دارد ، که دلالت کنـد بر تحقق این کسر و انکسار ، آنهم به طور کلی تفصیلی هم که برای بحث داده کلیت ندارد .

این که گفته حالات نورانی که در نفس پیـدا می شود و حالات دیگری ظلمانی که در اثر گناهان صـفحه دل را تیره می سازد هر چنـد در غـالب خوبی هـا و بـدی ها ، درست است(و به قول معروف دیو چو بیرون رود فرشـته در آیـد!) و لیکن چنان هم نیسـت کـه بـه طـور کلی و دائمی چنین باشـد بلکه بسـیار می شـود که آن نـور و این ظلمت ، آن فضـیلت و این رذیلت بـا هم مصالحه نموده ، هر دو در قلب می ماننـد و قلب(یا بگو نفس آدمی) را بین خود تقسـیم می کنند چند دانگ آن از فضـیلت و چند دانگ دیگرش مخصوص رذیلت می شود ، به همین جهت است که می بینیم یک فرد مسلمان مثلا هم ربا می خورد و از بلعیـدن اموال مردم هیـچ پروایی نـدارد و هر قدر طلب کارش التماس کند یا فرد مظلوم که وی مالش را برده اسـتغاثه کند ابدا گوشـش بدهکار نیست و در عین حال در انجام نمازهای واجبش کمال جد و جهد را دارد و نهایت درجه خضوع و خشوع را به قـدر توانـائیش مراعات می کنـد و یا فرد دیگری را می بینیم که در ریختن خون مردم و هتک اعراض و افساد در زمین هیچ پروایی نـدارد و در عین حـال در عبـادات و صـدقاتش سـعی بلیغ دارد ، که خالصانه لوجه الله انجام دهـد و این همان است که علماء النفس آن را ازدواج شخصـیت می نامند و می گویند این گونه افراد در آغاز بین دو صفت نوری و ظلمانیشان در درون دلشان کشـمکش می افتد و با یکدیگر معارضه می کنند و سپس هر دو در نفس جای گیر می شوند ، البته قبل از آنکه هر دو جای گیر شوند ، دل انسان دائما در اثر برخورد میلهای مختلف و کشمکش آنها معرکه درگیریها است و انسان مدتی در تعب و رنـج قرار دارد ، تا در اثر تکرار اعمال صالـح و نیز در اثر تکرار گناه ، هر دو صـفت ملکه ای راسـخ در قلب شونـد ، آنوقت دیگر کشمکشـی واقع نمی شود و انسان ، انسانی دو بعـدی(یا بگو دو شخصـیتی) می شود ، هر گاه یکی از آن دو ملکه بروز کند ، آن دیگری خود را پنهان می سازد و او را به حال خود می گذارد تا شکارش را به دست آورد .

سومین خللی که در گفتار غزالی هست این است که لازمه گفتارش لغو بودن شرطیت اجتناب از کبایر در تکفیر صغایر است، با اینکه آیه شریفه می فرماید شرط این که ما گناهان صغیره و یا بگو سیئات شما را تکفیر کنیم این است که از گناهان کبیره اجتناب کنید و به گفته غزالی کسی که اجتناب از گناهان کبیره اش برای این جهت نیست بلکه به خاطر این است که نمی تواند مرتکب شود ، چون هر چند مرتکب شود مغلوب نورانیت(و یا بگو ثوابهای او) می شود چون او هزاران گناه را مرتکب نشده - البته زورش نرسیده - و همین ترک کبایر سیئاتی برای او باقی نمی گذارد دیگر نمی شود به او بگوییم اگر از گناهان کبیره اجتناب کنی سیئات تو را تکفیر می کنیم و چنین سخنی دیگر وجه پسندیده ای ندارد .

غزالی در کتاب احیاء العلوم خود می گوید: اجتناب از گناه کبیره وقتی باعث تکفیر سیئات می شود که انسان بتواند آن گناه را مرتکب شود ، ولی به خاطر ترس از خدا از آن صرفنظر کند ، مثل اینکه دسترسی به زن نامحرمی پیدا کرده و می تواند بدون هیچ نگرانی با او زنا کند ، ولی جلو هوای نفس خود را بگیرد و تنها به نظر و دست مالی اکتفا کند، در اینگونه موارد آن مجاهده با نفس اثرش در نورانی کردن قلب بیشتر از اثر سوئی است که نظر و یا لمس در قلب می گذارد و معنای تکفیر سیئات این است و اما اگر این شخص أخته و یا عنین باشد و اصلا آلت تناسلیش نعوظ نکند و یا موانعی پیش بیاید و نگذارد او به عمل جماع مشغول شود و یا حتی ترس از آخرت نگذارد آلت او نعوظ کند ، چنین اجتنابی(صرفنظر از اینکه اصلا اجتناب نیست،) صلاحیت برای تکفیر نظر و لمس و یا مقدمات جماع از قبیل رقص و آوازه خوانی را ندارد ، بلکه کسی که میل نوشیدن شراب و شنیدن آهنگ های تار را دارد ، ولی با مجاهده جلوی هوای نفس خود را می گیرد ، شراب را به آسمان می پاشد و تنها به شنیدن موسیقی اکتفا می کند این جهاد با نفسش چه بسا ظلمت و اثر سوئی که از ناحیه صدای موسیقی بر دلش افتاده را از دل او محو کند ، پس همه اینها احکامی است اخروی که در آخرت به حسابش رسیده می شود!

این بود گفتار غزالی .

وی در جائی دیگر می گوید: هر ظلمتی که بر صفحه دل نشیند دیگر بر طرف نمی شود ، مگر به وسیله حسنه ای که ضد آن باشد ، نه هر حسنه و حسنات و سیئات متضاد آنهائی هستند که با یکدیگر تناسب دارند و بدین جهت سزاوار است که مسلمان هر گناهی را که می کند، به وسیله حسنه ای از جنس آن آن را زایل کند تا با آن مبارزه کرده باشد ، چون سفیدی به وسیله سیاهی از بین می رود نه به وسیله حرارت و برودت

و رعایت این تدریج و تحقیق از لطایفی است در طریقه محو ، چون امید موفقیت با رعایت آن بیشتر و اطمینان آورتر از این است که برای محو گناهان تنها بر یک نوع عبادت تکیه کند هر چند که آن نیز در محو گناهان مؤثر است .

خواننده عزیز از این گفتار غزالی به طوری که ملاحظه کردید چنین بر می آید که محو کننده سیئات ، اجتناب و خودداری از کبایر است ، با این که لازمه سخن اولش همان طور که در اشکال سوم ما بیانش گذشت این بود که اجتناب و خودداری لازم نبوده ، بلکه نبود گناه کافی است ، هر چند که این نبود به خاطر نداشتن قدرت باشد .

پس هیچ یک از این وجوه چندگانه چنگی به دل نزد ، و کلام جامعی که ممکن است با استفاده از ظواهر آیات کریمه قرآن در این باره گفته شود این است که:

« مساله کسر و انکسار و معارضه حسنات با سیئات و بالعکس اجمالا مسلم است ، اما اینکه هر سیئه ای در هر حسنه ای و به عکس هر حسنه ای در هر سیئه ای تاثیر بگذارد ، آن را ناقص یا به کلی از بین ببرد هیچ دلیلی ندارد ، تنها دلیلش حسابگری در حالات اخلاقی و نفسانی است ، که البته این حسابگری و این اعتبار ، در فهم اینگونه حقایق قرآنی در باب ثواب و عقاب کمک خوبی است.»

و اما مساله گناهان کبیره و صغیره همانطور که توجه فرمودید گفتیم از ظاهر آیه مورد بحث بر می آید که گناهان در مقایسه با یکدیگر صغیره و کبیره می شوند ، مثلا قتل نفس محترمه از در ستمگری ، گناه است و نظر کردن به زن نامحرم نیز گناه است ولی اولی نسبت به دومی کبیره است و نیز می خوردن و مست شدن از در طغیان و بی اعتنایی به نهی خدای تعالی و خلاصه حلال شمردن آن گناه است و خوردن آن از روی هوای نفس نیز گناه خواهد بود ، لیکن دومی نسبت به اولی کوچک تر است و از ارتباط این مساله با مساله کسر و انکساری که گذشت و این که گناهان ثوابها را به کلی از بین ببرد و به عکس، خیلی روشن نیست.

از این بحث بگذریم ، بحث دیگری که در این آیه هست این است که از ظاهرش بر می آید که خدای سبحان وعده می دهد به کسانی که از کبایر خودداری کنند این که همه سیئات آنان را تکفیر کند ، چه سیئات گذشته و چه آینده آنان ، چون آیه شریفه اطلاق دارد و ظاهر اطلاق هر دو نوع سیئات را شامل می شود و از سوی دیگر این را می دانیم که ظاهر از این اجتناب .

اجتناب بقدر ممکن است ، یعنی هر مؤمنی به مقداری که می تواند از کبیره ها اجتناب کند ، به طوری که کلمه اجتناب صادق باشد بر ترک گناه او ، چون هر ترک گناهی اجتناب نیست و اگر شخص با توجه، کمترین توجهی به سلسله گناهان کبیره

بکنـد، متوجه می شود که در عـالم هستی حتی یـک نفر پیـدا نمی شود که به تمامی گناهان کبیره میل پیـدا بکنـد ، و قـدرت ارتکاب آنها را نیز داشـته باشـد و به فرض هم که چنین کسـی پیدا شود آن قدر نادر است که ملحق به عدم است و باید گفت اصلا چنین کسی نیست .

با این حال اگر بخواهیم آیه شـریفه را بر چنین فردی حمل کنیم و بگوییم منظورش چنین کسـی است قطعا طبع سلیم و مستقیم این حمل ما را نخواهد پسـندید ، بناچار باید گفت: مقصود آیه این است که هر کس به قدری که می تواند گناه کبیره بکند و نفس او کمال اشتیاق به آن گناهان را دارد و قـدرت بر انجام آن را نیز دارد ، ولی به خاطر ترس از خـدا مرتکب نشود خـدای تعالی سـیئات چنین کسـی را تکفیر می کنـد و می بخشد، حال چه این که آن سـیئات متناسب و هم جنس آن کبایر باشد و یا نباشد .

و امـا اینکه این تکفیر خاصیت اجتنـاب باشـد ، به این معنـا که اجتنـاب فی نفسه و خود به خود اطـاعتی باشـد که اثرش تکفیر سیئـات گردد ، نظیر توبه که چنین اثری را دارد ، از ظـاهر آیه بر نمی آیـد و نمی توان این معنا را به گردن آیه گـذاشت ، که انسـان همین که گناهان کبیره مرتکب نشود ، در صـغیره ها آزاد است و چون هر چه صـغیره بکنـد حسـناتش که یکی از آنها اجتنـاب از کبـایر اسـت آن را تکفیر و خنـثی می کننـــد ، همچنـان کـه خـــدای تعـالی فرمـود: « ان الحســـنات یـذهبن السیئات!»(۱۱۴/هود)

تنهـا از ظـاهر آیه مـورد بحث که می فرمایـد:« ان تجتنبـوا کبـائر مـا تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم!»(۳۱/نسـا) بر می آیـد که اجتناب از کبایر در مساله تکفیر دخالت دارد ، نه اینکه علت تامه آن باشـد و گرنه مناسب تر این بود که بفرماید اطاعت ها که یکی از آنها اجتناب مورد بحث است ، سیئات را تکفیر می کننـد ، همچنان که در آیه سوره هود همین را فرمود و یا بفرماید: خـدای تعـالی گناهـان صـغیره را هر چه باشـد می آمرزد ، دیگر احتیـاج نـداشت به صورت جمله شـرطیه بفرمایـد اگر شـما از گناهان کبیره اجتناب کنید ، ما صغیره هایتان را تکفیر می کنیم .

و اما اینکه از کجا بفهمیم فلان گناه کبیره است یا صـغیره پاسخش را در اول بحث دادیم که از راه شدت نهی وارد از آن و یا از اینکه مرتکبش تهدید به عذاب آتش شده و یا امثال آن فهمیده می شود حال چه اینکه آن نهی در کتاب خدا آمده باشد و چه این که در سـنت وارد شـده باشـد ، چون هیچ دلیلی نداریم بر این که گناه کبیره تنها آن گناهانی است که در قرآن از آن نهی شدید و یا تهدید به عذاب آتش شده باشد .

(۱)

بحث گناهان کبیره و صغیره در روایات

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۵۱۳

در مجمع البیان است که عبد العظیم بن عبد الله حسنی از ابی جعفر محمد بن علی(جواد) از پدرش علی بن موسی الرضا از پدرش موسی بن جعفر علیهم السلام روایت کرده که فرمود: عمرو بن عبید بصری بر پدرم امام صادق علیه السلام در آمد، همین که سلام کرد و نشست، این آیه را تلاوت کرد:« الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش!»(۳۲/نجم) و آنگاه از خواندن بقیه آیه خودداری کرد، امام صادق علیه السلام پرسید چرا سکوت کردی؟ گفت: دوست دارم اول گناهان کبیره را از نظر قرآن کریم بشناسم! حضرت فرمود: عیبی ندارد، ای عمرو بزرگترین کبایر شرك به خدای تعالی است! (بقیه به شرح زیر :)

تعداد گناهان کبیره از نظر قرآن کریم (از امام صادق ع)

۱-بزرگترین گناه کبیره شرک به خدای تعالی!

به دلیل این کلام خدای عز و جل که می فرماید:

« ان الله لا یغفر ان یشرك به!»(۴۸/نسا) و این آیه که می فرماید:

« انه من یشرك بالله فقد حرم الله علیه الجنه و ماویه النار- کسی که به خدا شرك بورزد، خدا بهشت را بر او حرام کرده و جایگاهش آتش است!» (۷۲/مائده)

۲- نومیدی از رحمت خدای تعالی!

چون در این باره فرموده:

« انه لا ییاس من روح الله الا القوم الکافرون - از رحمت خدا مایوس نمی شوند مگر مردم کافر!»(۸۷/یوسف)

۳- ایمنی از مکر خدای تعالی!

چون خدای تعالی او را خاسر و زیانکار خوانده و فرموده:

« فلا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون!» (۹۹/اعراف)

۴- عقوق والدین!

خدای تعالی عاق والدین را جبار و شقی نامیده و از قول عیسی علیه السلام نقل کرده که فرمود:

« و برا بوالدتی و لم یجعلنی جبارا شقیا - خدا مرا نیکوکار نسبت به مادرم کرده و مرا جبار و شقی نکرد!»(۳۲/مریم)

۵– قتل نفس!

یعنی کشتن انسانی که خدای تعالی خون او را محترم قرار داده(و در نتیجه بدون حق نباید کشته شود!) و در باره این گناه فرموده:

« و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها - و کسی که مؤمنی را عمدا به قتل برساند، کیفرش جهنم است، در حالی که همیشه در آن خواهد بود!» (۹۳/نسا)

۶- نسبت زنا به زنان بی گناه دادن!

خدای تعالی در باره این گناه فرموده:

« ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فی الدنیا و الاخره و لهم عذاب عظیم - کسانی که زنان مؤمن پاکدامن و از همه جا بی خبر را تهمت زنا می زنند، در دنیا و آخرت لعنت شده اند و عذابی عظیم دارند!» (۲۳/نور)

۷- خوردن مال یتیم!

چون قرآن کریم در باره اش می فرماید:

« ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما - کسانی که اموال ایتام را به ظلم می خورند جز این نیست که آتش در شکم خود می کنند!»(۱۰/نسا)

۸- فرار از جنگ!

چون خدای تعالی در باره آن می فرماید:

« و من یولهم یومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحیزا الی فئه فقد باء بغضب من الله و ماویه جهنم و بئس المصیر - و کسی که پشت به دشمن کند، بدون اینکه بخواهد حیله جنگی بکار برده و یا به جمعیتی بپیوندد تا او را کمک کنند، با خشمی از خدا روبرو شده و چنین کسی جای در دوزخ دارد، که چه بد سرانجامی است!» (۱۶/انفال)

۹- ربا خواری!

خدای تعالی در باره آن فرموده:

« الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس - آنها که ربا می خورند از جای بر نمی خیزند مگر مثل کسی که شیطان با تماس خود مخبطش کرده!» (۲۷۵/بقره)و نیز در باره رباخواران فرموده:

« فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله - حال اگر باز هم از این عمل دست بردار نیستید، اعلام جنگ با خدا و رسولش دهید!»(۲۷۹/بقره)

۱۰–جادوگری(سحر)!

چون خدای تعالی در باره آن فرموده:

« و لقد علموا لمن اشتریه ماله فی الاخره من خلاق- ساحران به خوبی می دانند کسی که سحر را بر کتاب خدا ترجیح دهد در آخرت نصیبی ندارد!» (۱۰۲/بقره)

۱۱- زنا !

زیرا خدای تعالی می فرماید:

« و من یفعل ذلک یلق اثاما، یضاعف له العذاب یوم القیمه و یخلد فیه مهانا - و کسی که این گناه را مرتکب شود با عقوبتی روبرو خواهد شد و روز قیامت عذاب برای او مضاعف گشته با ذلت در آن جاودانه خواهد زیست!» (۶۸/فرقان)

۱۲- سوگند دروغ!

چون خدای تعالی در باره آن می فرماید:

« ان الذین یشترون بعهد الله و ایمانهم ثمنا قلیلا اولئک لا خلاق لهم فی الاخره - مسلما کسانی که با عهد خدا و سوگندهاشان بهایی اندک را به دست می آورند، اینان در آخرت هیچ بهره ای ندارند!»(۷۷/ال عمران)

۱۳- غلول (دزدیدن از غنیمت!)

که خدای تعالی در باره آن فرمود:

« و من یغلل یات بما غل یوم القیمه - و کسی که از غنیمت بدزدد و در آن خیانت کند، روز قیامت با همان خیانتش می آید!»(۱۶۱/ال عمران)

۱۴- ندادن زکات واجب!

چون خدای سبحان در باره آن می فرماید:

« یوم یحمی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم - روزی که بر آن گنجینه ها در آتش جهنم می دمند تا سرخ شود، آنگاه با همان پولها پیشانی و پشت و پهلویشان را داغ می زنند!»(۳۵/توبه)

۱۵و۱۶- شهادت دروغ (و) کتمان شهادت!

چون خدای تعالی فرموده:

« و من یکتمها فانه آثم قلبه - و کسیکه شهادت را کتمان کند قلبش گنه کار است!»(۲۸۳/بقره)

۱۷- شرب خمر(شرابخواری!)

زیرا خدای تعالی آنرا معادل بت پرستی قرار داده است!

۱۸و۱۹- ترک نماز عمدا (و) ترک هر عملی که خدای تعالی آن را واجب کرده!

به دلیل این که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود:

« کسی که نماز را عمدا ترک کند ذمه خدا و ذمه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم از او بری و بیزار است!»

۲۰- قطع رحم!

زیرا خدای تعالی فرموده:

« اولئک لهم اللعنه و لهم سوء الدار - اینان مشمول لعنت خدایند و منزل بد که همان دوزخ است از آن ایشان است!» (۲۵/رعد)

راوی حدیث سپس اضافه فرموده: که عمرو بن عبید از نزد امام صادق علیه السلام بیرون می شد، در حالی که صدایش به گریه بلند بود و می گفت: هلاک شد هر کس که به رأی خود فتوا داد و با شما - اهل بیت رسول در فضیلت و علم معارضه کرد .

مؤلف قدس سره: قریب به این مضمون از طرق اهل سنت از ابن عباس روایت شده و با این روایت دو مطلب روشن می شود:

اولا: این که - همانطور که مختار ما در معنای کبیره بود - گناه کبیره عبارت است از آن گناهی که با لحنی شدید از آن نهی شده باشد و یا در نهی از آن اصرار و یا تهدید به آتش شده باشد ، حال چه این که آن نهی در کتاب خدای تعالی باشد یا در سنت ، همچنان که این معنا در موارد استدلال امام صادق علیه السلام به خوبی به چشم می خورد و از این حدیث همان معنایی استفاده می شود که در حدیث کافی آمده:« که گناه کبیره آن گناهی است که خدای تعالی عذاب آتش را بر آن واجب کرده باشد! » و نیز حدیث فقیه و تفسیر عیاشی که:« کبیره آن گناهی است که خدای تعالی مرتکب آنرا تهدید به آتش کرده باشد!» پس مراد از واجب کردن و تهدید نمودن اعم است از اینکه تصریح به آن کرده باشد و یا این وجوب و تهدید را به اشاره فهمانده باشد ، چه این که در کلام خدای عز و جل آمده باشد و یا در کلام و حدیث رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم !

و من گمان می کنم حدیثی هم که در این باره از ابن عباس روایت شده همین طور است، یعنی مراد ابن عباس از تهدید به آتش اعم از تصریح و تلویح و از قرآن و

حـدیث است ، شاهد این معنا عبارتی است که در تفسـیر طبری از ابن عباس روایت شده و آن عبارت این است که می گوید : کبایر عبارتنـد از هر گناهی که خدای تعالی بیان حرمت آن را با مساله آتش و غضب یا لعنت و یا عذاب ختم کرده باشد ، باز از اینجـا روشن می شود آن روایـتی که در تفسـیر طبری و غیر آن نقـل شـده که : هر چه خـدای تعـالی از آن نهی کرده کبیره است ، مخـالف بـا این روایـات در معنای کبیره نیست ، بلکه خواسـته است بگویـد : همه گناهان در مقایسه با حقارت انسان و عظمت پروردگارش کبیره است .

ثانیا: مطلب دومی که با این روایت روشن می شود ، این است که اگر در بعضـی از روایات گذشـته و آینـده کبیره ها منحصـر در هشت و یا نه کبیره شده ، نظیر بعضی از روایات نبویه ای که از طرق اهل سنت نقل شده و یا منحصر در بیست کبیره شده ، نظیر این روایـات و یـا هفتاد نظیر روایاتی دیگر ، همه به اعتبار اختلافی است که در بزرگی گناه است ، همچنان که در روایت مورد بحث در باره شرک به خدای تعالی تعبیر کرده بود به بزرگترین کبایر!

(۱)

زینت و لذت اعمال

مقدمه تفسیری بر موضوع:چگونگی زینت دادن اعمال

۱- المیزان ج : ۴ ص : ۵۲۵

« وَ لا تَسبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسبُّوا اللَّهَ عَدْوَا بِغَيرِ عِلْمٍ كَذَلِك زَيَّنَّا لِكلّ ِ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلى رَبهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كانُوا يَعْمَلُونَ!»

« شما مؤمنان به آنانکه غیر خدا را می خوانند دشنام مدهید تا مبادا آنها از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام گویند، ما بدینسان برای هر امتی عملشان را بیاراستیم و عاقبت بازگشت آنان به سوی پروردگارشان است و او از اعمالی که می کرده اند خبرشان می دهد!»(۱۰۸/انعام)

زینت، هر چیز زیبا و دوست داشتنی است که ضمیمه چیز دیگری می شود و به آن زیبایی می بخشد و آنرا مرغوب و محبوب قرار می دهد و طالب زینت به طمع رسیدن به آن حرکت می کند و در نتیجه از فواید آن چیز هم منتفع می شود ، مانند لباس زیبا که انسان آن را به جهت زیبایش می پوشد و ضمنا بدنش نیز از سرما و گرما محفوظ می ماند .

باید دانست که خدای تعالی اراده اش بر این تعلق گرفته که بشر تا مدت معینی در این دنیا زندگی کند و با اعمال قوای فعاله خود این زندگی متنوع و متحول را ادامه داده و با قوای خود در نفع و ضررهایی که با حواس ظاهری خود درک می کند تصرف نموده چیزهایی را بخورد و از آشامیدنی هایی بیاشامد و با حرکات مخصوصی عمل نکاح را انجام دهد چیزهایی را به صورت لباس درآورده به تن کند ، آشیانه ای ساخته در آن مسکن گزیند و خلاصه منافعی را جلب و مضاری را از خود دفع کند .

خداوند برای انسان در جمیع این تصرفات لذایذی قرار داده که آنها را می چشد و نتایجی قرار داده که منتها الیه همه آن نتایج سعادت واقعی و حقیقی زندگی است .

به هر حال ، انسان در هر عملی که انجام می دهد لذتی را در نظر می گیرد که یا

لـذت مادی و بـدنی است ، ماننـد لـذت طعام ، شـراب ، نکاح و امثال آن و یا لذت فکری است مانند لذت دوا ، ترقی ، انس ، مدح ، فخر ، نام نیک ، انتقام ، ثروت و امنیت و صدها نظایر آن .

این لذایـذ است که عمـل و متعلقات عمل انسان را در نظر انسان زینت می دهـد و خداونـد هم به وسیله همین لذایـذ آدمی را تسخیر کرده ، اگر این لذایـذ نبود بشـر در صـدد انجام هیـچ عملی برنمی آمـد و در نتیجه آن نتایجی را که خداوند از خلقت انسان در نظر داشته و همچنین نتایـج تکوینی از قبیل بقای شـخص و دوام نسل حاصل نمی شد ، اگر در خوردن و آشامیدن و زناشویی لذتی نمی بود هیچ وقت انسان حاضر نمی شد برای رسیدن به آن ، این همه رنج و زحمت بدنی و ناملایمات روحی را تحمل کنـد و در نتیجه نظام زنـدگی مختل می شد و افراد از بین رفته نوع بشـر منقرض می گشت و حکمت تکوین و ایجاد بدون شک لغو می گردید.

(۱)

گفتاری دراقسام لذایذ و زینت ها

لذایذ چند قسم اند:

۱-یک قسم آن لذایـذی است که لذیـذ بودن و زیبایی آن طبیعی شـی ء لذیـذ است، مانند طمعهای لذیذی که در انواع غذاها است و لذت نکاح و امثال آن.

اینگونه لذایذ مستند به خلقت و منسوب به خدای سبحان است و خداوند آنرا به منظور سوق دادن اشیا به سوی غایت و هدف تکوینی در آنها قرار داده و این کار کسـی جز خدای تعالی نیست ، او است که هر چیز را که آفریده به سوی کمال وجودیش راهنمایی کرده است .

۲-قسم دیگر ، لذایذی است فکری که هم زندگی دنیوی انسان را اصلاح می کند و هم نسبت به آخرت او ضرری ندارد.

این قسم نیز ماننـد قسم اول منسـوب به خـدای سـبحان است، چـون التـذاذ از این لـذات امری است فطری و ناشـی می شـود از فطرت سـالمی که خداونـد مردم را بر اسـاس آن فطرت آفریـد ، که هیـچ تغییر و تبـدیلی در خلقت خـدا نمی باشـد و یکی از مثالهـای روشن این گونه لـذات ایمان است که به مقتضای آیه:« حبب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم!» (۷/حجرات)حلاوتش را خدا در دل هر که بخواهد قرار می دهد.

۳-قسم سوم ، لذاتی است فکری که موافق با هوا و مایه بدبختی در دنیا و آخرت است ، عبادت را تباه و زندگی طیب را فاسد می سازد ، لذاتی است

۱- المیزان ج : ۷ ص : ۴۳۴

که فطرت ساده و سالم مخالف آن است.

آری ، احکـام فطرت و افکـاری که از فطرت منبعث می شود هیـچ وقت بـا اصـل فطرت مخـالفت و ناسازگاری نـدارد و چون خـدای تعالی فطرت انسان را طوری تنظیم کرده که انسان را به سوی سـعادتش سوق دهد ، پس هر حکم و فکری که مخالف با فطرت سالم باشد و سـعادت آدمی را تامین نکند از خود فطرت ترشح نشده و به طور مسـلم القایی است از القائات شیطان و لغزشـی است روحی و مسـتند به شـیطان ، مانند لذات موهومی که انسان از انواع فسق و فجور احساس می کند ، اینگونه لذات را خداوند به شیطان نسبت داده و از قول او چنین حکایت می کند:

« لازینن لهم فی الارض و لاغوینهم اجمعین!»(۳۹/حجر) و نیز می فرماید:

« فزین لهم الشیطان اعمالهم !» (۶۳/نحل)

و وجه اینکه اینگونه لذایذ بدون واسـطه به خدا نسـبت داده نمی شود این است که خدای تعالی که نظام خلقت را منظم ساخته و هر چیزی را به سوی غایتش که همان سعادت آن است سوق داده و هدایت نموده در نهاد آدمیان نیز فطرتی و در آن فطرت افکـار و عقایـدی قرار داده تـا آدمیان اعمال خود را بر اساس آن افکار انجام داده در نتیجه به سـعادت خود نایل آینـد و دچار شقاوت و گمراهی و تباهی نگردند ، ساحت ربوبی او پاک و منزه است از اینکه از این سـنت جاری خود چشم پوشـیده امر به فحشـا و نهی از معروف کنـد و مردم را به سوی هر کـار زشتی بخوانـد ، همه مردم را هم به عمل زشت و هم به عمل نیک امر کند و همه مردم را هم از عمل زشت و هم از عمل نیک نهی کند .

و خلاصه نظام تکلیف و تشریع و ثواب و عقاب را مختل ساخته و در عین حال در وصف چنین دینی بگوید که: این دین دین قیم است و آن دینی است که خداوند فطرت بشر را بر اساس آن قرار داده است .

هیچ فطرتی حاضر نیست چنین تناقضی را قبول نموده و چنین کاری را که خودش آنرا سفاهت می شمارد به خود نسبت دهد .

در اینجا ممکن است کسـی بگوید چه مانعی دارد که خداوند نفوسـی را که آراسـته به زیور تقوا و مجهز به سریره صالحند به اطاعت و عمل صالح دعوت کند و نفوسی را که آلوده به قذارت فسق و فجور و خبث باطنند - به حسب اختلاف استعدادها - به فسق و فجور دعوت نماید و به عبارت دیگر خودش هم داعی به خیر و اطاعت باشد و هم داعی به سوی شر و معصیت ؟

در جـواب می گوییم : این غیر آن نظری است که مـا روی آن بحث می کنیم ، این سؤال راجع به اسـباب و وسـایطی است که بین خدای تعالی و اطاعت و معصیت بندگانش

متخلل است و در جای خود هم مطلب صحیحی است ، زیرا بدون شک خوب بودن و بد بودن حالات نفسانی دخالت مستقیمی در عمل اعضا دارد ، خوبی آن حالات باعث صدور اطاعت و بدی آن باعث صدور معصیت است و در نتیجه اطاعت و معصیت را هم می توان به این حالات نسبت داد و هم به خدای تعالی مستند ساخت ، البته استنادش به حالات نفسانی بدون واسطه است و به خدای تعالی به واسطه اذن است، چون خدای تعالی است که هر سبب به اذن او مسبب خود را به وجود می آورد .

بحث ما راجع به اطاعت و معصیت از نظر تشریع احکام بود و گفتیم که معقول نیست خدای تعالی در مرحله تکوین میل به اطاعت و نیکی را جزو سرشت انسانی قرار داده باشد آنگاه در مرحله تشریع خودش بدون واسطه امر به معصیت بکند و در حقیقت هم به ایمان دعوت کند و هم به کفر، هم مردم را به اطاعت وادارد و هم به معصیت و در عین حال دین خود را مایه قوام جامعه بشری و دینی فطری معرفی نماید .

گفتار ما در این بود که از دواعی نفسانی آن دواعی فطری است که با شرایع و دستورات دینی الهی موافق باشد و اما آن دواعی که موافق با هوای نفس و مخالف با احکام شریعت است مخالف با فطرت است و نمی توان آنرا به فطرت سالم که سرشت خدایی است نسبت داده به خدای تعالی مستند ساخت ، همچنانکه فرموده:

« و اذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا علیها آباءنا و الله امرنا بها قل ان الله لا یامر بالفحشاء ا تقولون علی الله ما لا تعلمون! قل امر ربی بالقسط !»(۲۸و۲۹/اعراف)

این بود محل بحث ما نه اینکه بخواهیم استناد گناهان را به خداوند حتی با واسطه انکار کنیم حاشا اینکه کسی بتواند بدون اذن او در سلطنت مطلق و ملک عامش تصرف نماید ، شیطان هم که شرک و گناه و هر چیزی را که مایه غضب پروردگار است در دل اولیای خود زینت می دهد به اذن خدای متعال است:

« ما من شفیع الا من بعد اذنه!»(۳/یونس)

این خدای تعالی است که می خواهد بدین وسیله امتحان و حجت را که نظام تشریع اقتضای آنرا دارد بر بندگان خود تمام نماید ، همچنانکه فرموده:

« و لیمحص الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین!»(۱۴۱/ال عمران)

آیه شریفه:

« کذلک زینا لکل امه عملهم!»(۱۰۸/انعام) و از آن روشن تر آیه:

« انا جعلنا ما علی الارض زینه لها لنبلوهم ایهم احسن عملا!»(۷/کهف)

شاهد ادعای ما است که گفتیم زینت اعمال که همان محبوبیت و لذیذ بودن آن است نسبتی به خدای تعالی نیز دارد .

جمله:« ثم الیه مرجعهم فینبئهم بما کانوا یعملون!»(۱۰۸/انعام)

نیز ادعـای مـا را مبنی بر اینکه تزیین در این آیه مطلق و شامل جمیع اعمال باطنی از قبیل ایمان و کفر و تمامی اعمال ظاهری و حسـنات و سـیئات است تاییـد می نمایـد ، برای اینکه ظـاهر این جمله می رسانـد که انسان هر عملی را که انجام می دهـد چه خوب و چه بـد به خاطر غرضـی است که در نظرش محبوب و لذیـذ است و فکر می کنـد که این عمل آن غرض را تامین می کنـد ، چیزی که هست وقتی به سوی پروردگـار خود بـازگشت نمود خداونـد پرده غفلت را از جلو چشم و فهم او برداشـته و حقیقت را مکشوف می سازد ، اولیای خـدا لذاتی را می بینند که هرگز خیالش را هم نمی کردند و اولیای شـیطان هم حقیقت آن اعمـالی را که می کردنـد می بیننـد و اموری برای ایشـان کشف می شود که هیچگـاه در خاطرشـان خطور نمی کرد ، پس ظهور حقایق اعمال در روز قیامت اختصاص به یک طائفه ندارد .

(۱)

نقش رابطه ها در اعمال

گفتاری در:نسبت اعمال به اسباب

۱- المیزان ج : ۷ ص : ۴۳۶

« قَتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكمْ وَ يخْزِهِمْ وَ يَنصرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشفِ صدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ!»

« پیکار کنید با ایشان تا خداوند به دست شما عذابشان داده و خوارشان سازد و شما را علیه ایشان نصرت داده و دلهای مردمی با ایمان را شفا دهد!» (۱۴/توبه)

در چند جای از این کتاب گذشت که بحثهای عقلی این معنا را نتیجه می دهد که حوادث همانطور که با اسباب نزدیک و متصل به خود نسبتی دارند همچنین به اسباب دور یعنی اسبابی که سبب وجود اسباب نزدیکند نیز نسبتی دارند و حوادث همچنانکه افعال و آثار این اسبابند افعال و آثار آنها نیز هستند ، مثلا فعل مانند حرکت محتاج است به فاعلی که محرک باشد و آن را ایجاد کند و نیز احتیاج دارد به محرکی که محرکش را تحریک کند و احتیاجش به محرک عینا مانند احتیاجش به محرک محرک است ، مانند چرخی که چرخ دیگر را و آن چرخ چرخ سومی را حرکت می دهد .

پس فعل ، یک نسبتی به فاعلش دارد و یک نسبتی به عین همان نسبت (نه به نسبتی دیگر مستقل و جدای از آن،) به فاعل فاعلش ، چیزی که هست وقتی فعل به فاعل فاعلش نسبت داده شود فاعل نزدیکش به منزله آلت و ابزار برای فاعل فاعل می شود و به عبارت دیگر واسطه صرفی می شود که در صدور فعل استقلالی ندارد به این معنا که در تاثیرش از فاعل فاعل بی نیاز نیست، چون فرض نبود فاعل فاعل مساوی است با فرض نبود فاعل و مؤثر نبودن آن .

و شرط واسطه این نیست که فاقد شعور باشد و در فعلش شاعر و مختار نباشد ، زیرا شعوری که فاعل شاعر بوسیله آن در فعل خود اثری می کند و در نتیجه فعل از او سرمی زند خود فعل یک فاعل دیگری است ، چون او خودش شعور خودش را ایجاد نکرده بلکه فاعل دیگری خود او و شعور او را ایجاد کرده و همچنین اختیار او را خود او برای

خـود درست نکرده ، بلکه فـاعلی که او را ایجـاد کرده اختیـارش را نیز به وجـود آورده است و همچنـانکه فعـل در غیر مـوارد شعـور و اختیـار محتـاج به فاعـل خود بود و به عین همین توقف و احتیـاج متوقف بر فاعـل فاعـل خود بود ، همچنین در موارد شعـور یعنی افعـال شـعوری و اختیـاری محتـاج است به فـاعلش و به عین این احتیـاج و توقف موقوف و محتـاج است به فـاعل فاعلش که شعور و اختیار برای فاعلش ایجاد کرده .

پس فاعل فاعلی که شاعر و مختار است ، از آنجائی که شـعور و اختیار برایش ایجاد کرده می فهمیم که از فاعل شاعر و مختار خواسـته است از طریق شـعورش فعلی چنین و چنـان انجـام دهـد و یـا بـا اختیـار خود فلاـن کـار را بکنـد، پس هم فعل را از او خواسـته است و هم اینکه این فعـل را به اختیار انجام دهـد ، نه اینکه تنها فعل را خواسـته و اختیار را که فاعل آن بوسـیله همان ظهور یافته مهمل گذاشته باشد - دقت فرمائید که ممکن است لغزشی رخ دهد!

مردم بحسب فهم غریزی خودشان همینطور درک می کنند و هر فعلی را همچنانکه به فاعل مباشـر و نزدیکش نسبت می دهند به فاعل دور و با واسـطه اش هم نسبت می دهند و فعل را از ترشـحات آن نیز می دانند ، مثلا می گویند: فلانی خانه ساخت و چـاه کنـد در حـالی که بنـا و مقنی سـاخته و مباشـر در عمـل بوده است و یا می گوینـد : امیر ، فلانی را اعـدام کرد و فلانی را دسـتگیر و اسـیر کرد و یا با فلان مملکت جنگید در حالی که خود امیر مباشر هیچ یک از این کارها نبوده ، بلکه اعدام بدست جلاد و دژخیم و دستگیری به دست گارد مخصوص و جنگ به دست لشکریان صورت گرفته است .

و نیز می گویند : فلانی لباسهای فلانی را سوزاند با اینکه آتش سوزانده و یا فلان دکتر مریض را معالجه کرد و حال آنکه دوا و شربتی که او داده بود معالجه اش کرده و بهبودش بخشید .

در همه این مثالها مردم را می بینیم که برای امر کارفرما و ما فوق و یا توسل متوسل تاثیری در فاعلیت فاعل نزدیک قائلند و به همین جهت فعـل منسوب به فاعـل قریب را به فاعل بعیـد هم نسبت می دهنـد و این دو نسـبت دو جور نسـبت نیست که یکی حقیقی و دیگری مجازی باشد بلکه هر دو حقیقت و اصولا یک نسبت است .

و اگر بعضی از علمای ادب و یا دیگر علما می گویند همه این نسبت ها مجازی است ، به شهادت اینکه می بینیم صحیح است بگوئیم فاعل بعیـد این فعل را انجام نداده چون او خشتی روی خشت نگذاشـته ، بلکه بنا بوده که این کار را کرده ، منظورشان از مجـاز بودن ، مجـاز در کلمه بنا کرد نیست بلکه منظورشان مجاز در کلمه : به دست خود و به مباشـرت خود بنا کرد است و صحیح هم هست ، چون مسلم است که مباشرت در

عمـل ، کـار فاعـل نزدیـک است و مـا در عمـل مباشـری حرفی نـداریم ، بلکه کلاـم مـا در خود فعل است بـدون خصوصـیت صدورش از فاعل مباشر و اینکه وجود فعل محتاج است به فاعل و این معنا همچنانکه قائم است به وجود فاعل نزدیک و مباشر ، همچنین قائم است بوجود فاعل فاعل .

و اعتبار همین نکته موجب شده که میان افعال فرق گذاشـته و بعضی از آنها را ، هم به فاعل نزدیک نسبت دهند و هم به فاعل دور و بعضـی دیگر را جز به فاعل مباشـر و نزدیک نسبت ندهند، آن افعالی که از قبیل خوردن یعنی لقمه گرفتن و بلعیدن و یا آشامیدن به معنای مکیدن و قورت دادن و یا از قبیل نشسـتن است و وقتی شنونده ای آن را می شنود خصوصیت مباشرت را از خود کلمه می فهمـد چنین فعلی را جز به فاعلی مباشـر نسـبت نمی دهند و اگر آقائی به نوکرش بگوید: فلان غذا را بخور و یا فلاـن شـربت را بیاشـام و یا بنشـین روی صـندلی، می گوینـد خادم ، خودش خورد و آشامیـد و نشـست و عمل را به آقا و آمر نسـبت نمی دهنـد و نمی گوینـد آمر ، خورد و آشامیـد و بر صـندلی نشـست ، ولی تصـرف در آن غـذا و آب و اسـتعمال آن صندلی را به او نسبت می دهند و می گویند: فلان آقا(یعنی آمر) تصرف و استعمال کرد و یا فلان پول را داد .

بخلاف کارهائی که خصوصـیت مباشـرت و حرکات مادی ، قائم به فاعل مباشـری در آن معتبر نیست از قبیل کشتن و دستگیر کردن و زنـده کردن و میرانـدن و دادن و احسان و احترام کردن وماننـد آن که هم بطور مساوی بفاعل مباشـر نسـبت داده می شود و هم به فاعل دور و آمر ، بلکه چه بسا در پاره ای موارد نسبتش به فاعل بعید قوی تر است تا به فاعل قریب و آن مواردی است که فاعل بعید وجودش قوی تر و قدرت و احاطه اش بیشتر باشد .

این آن معنائی است که گفتیم هم بحث عقلی آن را دست می دهـد و هم فهم غریزی انسان آن را درک می کنـد ، اینک می گوئیم قرآن کریم نیز این معنا را تصدیق کرده و در آیه:

« قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم و یخزهم و ینصرکم علیهم و یشف صدور قوم مؤمنین!

و یذهب غیظ قلوبهم ... !» (۱۴و۱۵/توبه)

عذاب را که دست مؤمنین ، مباشر آن بوده بخداوند نسبت داده شده و دست مؤمنین به منزله آلت دست معرفی شده است .

و مانند آیه شریفه:

« و الله خلقکم و ما تعملون!»(۹۶/صافات)

که یا مرادش از آنچه عمل می کنید اعمال مردم است و یا بتهائی است که از سنگ و یا چوب و یا فلزات می تراشیده اند ، که در این صورت هم باز مقصود تنها مواد سنگ و چوب و فلز نیست بلکه سنگ و چوب و فلزیست که انسان هم در آن عملی انجام داده و به صورت بتش درآورده است .

پس در این آیه نیز اعمال آدمیان مانند خود آنان ، مخلوق خدا خوانده شده است .

و قریب به این مضمون آیه:« و جعل لکم من الفلک و الانعام ما ترکبون!» (۱۲/زخرف) که نسبت خلقت را به کشتی داده با اینکه کشتی به وسیله عمل انسان کشتی شده.

این شواهدی بود از آیاتی که نسبت خلق را به اعمالی داده که از روی اراده و شعور ، از انسان سرمی زند و اما اعمالی که تحققش متوقف بر اراده و شعور نیست از قبیل افعال طبیعی مانند زنده شدن زمین و روئیدن نباتات و بیرون شدن و شکفتن دانه ها و جاری شدن نهرها و به راه افتادن کشتی ها و امثال آن ، در آیات بی شماری نیز به خدا نسبت داده شده است .

و هیچ منافاتی ندارد که اینگونه اعمال ، هم به خدا و امر او نسبت داده شود و هم به اسباب و علل طبیعی ، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند تا یکی از آنها با دیگری منافات داشته باشد بلکه در طول هم قرار دارند و نسبت دادن یک فعل به دو فاعل محذوری ندارد .

و ما در ضمن بحث های گذشته خود شبهه ای را که مادیون کرده بودند - که چطور قرآن حوادث عالم از قبیل : سیلها و زلزله ها و قحطی ها و وبا و طاعون را به خدا نسبت داده و حال آنکه بشر امروز به عوامل و اسباب طبیعی آنها دست یافته است - دفع کرده و گفتیم: آقایان میان علل عرضی و اسباب طولی خلط کرده و پنداشته اند که اگر فعل و یا حادثه ای مستند به علل طبیعیش شد دلیل بر این می شود که ادعای قرآن و اعتقاد خداپرستان مبنی بر اینکه همه اینها مستند به مسبب الاسباب و به آن خدائی است که مرجع همه امور به سوی اوست باطل است .

اشاعره و معتزله، در آیه قبلی یعنی آیه:« قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم!» (۱۴/توبه) و آیات مشابه آن بحث عجیب و غریبی دارند که فخر رازی آن را بطور مفصل در تفسیر خود آورده و ما در اینجا خلاصه اش را ایراد می کنیم:

وی می گوید: اشاعره به آیه « قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم ...!» استدلال کرده اند بر اینکه افعال بندگان ، همه مخلوق خداست و مردم در کارهایشان مجبور بوده و از خود

اختیاری ندارنـد ، به دلیل اینکه خداونـد در این آیه فرموده : خداوند آن کسـی است که به دست مؤمنین ، مشـرکین را عذاب داد و عده ای را کشـته و عده ای دیگر را مجروح کرد و این بیان ، دلیل بر این است که دست های مؤمنین عینا مانند شمشیرها و نیزه هایشان آلت صرف بوده و از خود هیچ گونه تاثیری ندارند بلکه فعل و اثر هر چه هست از خداست و تعبیر:« آنچه کرده اند،» که مناط تکلیف است یک اسم بی مسمائی بیش نیست .

و دلالت آیه مزبور از آیه:« و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی!»(۱۷/انفال) بر مدعای ما قوی تر است، چون در این آیه نسبت تیراندازی را در عین اینکه از رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم نفی نموده و به خدا نسـبت می دهد به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسـلّم هم مسـتند می کنـد به خلاف آیه مورد بحث که تعذیب را منحصـرا به خدا نسبت داده و نیروی مؤمنین را به منزله آلتی که از خودش هیچگونه تاثیری ندارد معرفی کرده است .

جبائی که از معتزله است از این گفتار پاسخ داده و چنین گفته است : اگر صحیح باشد به آن معنائی که فخر رازی ادعا کرده ، بگوئیم : خداوند کافران را با دست مؤمنان عذاب داده چرا جائز نباشد بگوئیم ، خداوند مؤمنان را به دست کافران عذاب کرد و این خـداست که به زبـان کفـار انبیـای خود را تکـذیب می کنـد و با زبان ایشان مؤمنان را لعنت و دشـنام می فرسـتد؟ چون همـانطوری که تو می گوئی دست مؤمنـان آلت دست خـداست مـا نیز می گوئیم دست و زبـان کفـار آلت دست اوست چون دست و زبـان همه مخلـوق اوست و چون نمی توانیم چنین حرفی را بزنیم پس معلوم می شود که اعمـال بنـدگان مخلوق خـدا نیست بلکه مخلوق خود آنان است .

و نیز معلوم می شود اینکه در آیه مورد بحث ، عذاب را به خدای تعالی نسبت داده ، از باب یکنوع توسع و مجازگوئی است و به این مناسـبت است که عمـل مؤمنـان به دسـتور و لطف خـدائی انجـام یـافته است همچنـانکه همه اطاعت ها و کارهای نیک مؤمنان را به خود نسبت داده ، چون مؤمنان به امر او و به کمک توفیق او انجام داده اند .

فخر رازی هم برگشته در پاسخ جبائی چنین گفته است: اصحاب ما اشاعره به همه گفته های جبائی و اصحابش ملتزمند ، ما نیز می گوئیم نه تنها کارهای نیک مسـتند به خـداست بلکه کارهای زشت بنـدگان نیز مسـتند به اوست ، آری اشاعره در حقیقت ملتزم به این معانی هسـتند هر چند به خاطر رعایت ادب نسـبت به خداوند به زبان خود نمی آورند ، این بود خلاصه بحث فخر رازی .

و بحث هائی که در این کتاب در پیرامون این معانی گذشـته برای روشن کردن حق مطلب و اشـتباهاتی که هر دو فریق اشاعره و معتزله به آن دچار شدند کاملا کفایت

می کند و اینک در اینجا نیز به جواب آنان مبادرت می شود .

اینکه اشعریها گفتند ما به همه این لوازم ملتزم هستیم برای این است که آقایان رابطه علیت و معلولیت میان موجودات را انکار کرده و آن را منحصر کرده اند به میان خدا و خلق و پنداشته اند که هیچ سبب و علتی در عالم وجود ندارد - نه بطور مستقل و نه غیر مستقل - جز خدای تعالی و این رابطه سببی که ما میان موجودات می بینیم در حقیقت اسمی بیش نبوده و واقعیتی ندارد ، آنچه واقعیت دارد این است که عادت خدا بر این جریان یافته که در هنگام وجود یافتن آن موجودی که ما آن را به اسم سبب و علت می نامیم موجودی خلق کند که ما آن را مسبب و معلول می پنداریم ، پس آنچه میان خود موجودات است صرف اتفاق دائمی و یا اغلبی است ، نه رابطه علیت و معلولیت .

و لازمه انکار علیت و معلولیت در میان موجودات این است که ما این رابطه را در میان موجودات و خداوند هم باطل کنیم و حال آنکه اشاعره آن را قبول دارند ، توضیح اینکه اگر در میان موجودات، چنین رابطه ای وجود نداشته و نسبت هر موجودی به هر موجود دیگری یکسان و نسبت واحدی بوده و هیچ اختلافی از نظر تاثیر و تاثر در میان این نسبت ها نیست انسان از کجا به لغت و معنای کلمه : سبب و علت آشنا شده و از چه راهی می تواند سببیت خدای تعالی را برای همه موجودات اثبات کند؟ علاوه بر این، انسان همواره از مشاهده حوادثی انتظار حوادث دیگری را می برد و از مقدماتی یقین به نتیجه پیدا می کند و اصولا زندگی خود را بر اساس تعلیم و تربیت بنا می کند به طمع اینکه از مقدم داشتن این اسباب به مسببات آن برسد حالا چه مردمی معترف به وجود صانع و آفریدگار باشند و یا نباشند ، در هر حال اگر انسان به ارتکاز فطریش اصل علیت و معلولیت را اذعان نمی داشت دست به هیچ یک از این امور نمی زد و اگر فطرت انسانیت اصل علیت و معلولیت را باطل دانسته و جریان حوادث را بر سبیل اتفاق و تصادف می دانست نظام زندگیش به کلی مختل می شد ، زیرا دیگر نمی توانست در باره چیزی فکری کرده و یا عملی انجام دهد و دیگر راهی برای اثبات سببی که ما فوق حوادث طبیعی باشد برایش باقی نمی ماند .

از این گذشته ، خود قرآن کریم بیاناتش همه بر اساس تصدیق علیت و معلولیت است هر خوبی و حسنه ای را به خدا نسبت داده و هر بدی و گناهی را از او نفی می کند، خدا را به همه اسماء پاکیزه و نیکو اسم می برد و به همه اوصاف پسندیده وصف می کند و هر شوخی و عبث و لغو و لهو و گزافی را از او نفی می کند و اگر اصل علیت و معلولیت تمام نبود ، هیچ یک از اینها درست نبود ، که توضیح همه این معانی در بحث های

گذشته گذشت .

عده ای از مادیون مخصوصا آنهائی که قائل به ماده متحوله هستند ، عین همین حرف اشاعره را زده و قائل به جبر شده و اختیار را از افعال انسان انکار کرده اند با این تفاوت که اشاعره می گویند سبب و علت منحصر به فرد خدای تعالی بوده و غیر او علت دیگری نیست آنگاه از این نتیجه گرفته اند که در کارهای آدمیان نیز سببی اختیاری وجود ندارد ، اما مادیون اساس گفتارشان بر این است که افعال آدمیان معلول از مجموع حوادثی است که دوشادوش افعال رخ می دهد و باعث حدوث افعال می شود و معنای علیت حوادث جز به این نیست که بگوئیم انسان در کارهایش مجبور است .

و این آقایان غفلت کردند از اینکه آن عامل و فاعلی که نسبت معلول به سوی آن ، نسبت جبر و ایجاب است عاملی است که علیتش تامه باشد و علت تامه مجموع حوادثی است که متقدم بر معلول واقع شود و معلول در وجودش بغیر آنها و به چیز دیگری توقف نداشته باشد و بعد از وقوع آن حوادث چاره ای جز موجود شدن نداشته باشد در این صورت است که وجودش واجب می شود و اما بعضی از حوادث که جزئی از اجزای علت تامه است، نسبت معلول به آن ، نسبت امکان است نه وجوب ، برای اینکه موجود شدنش موقوف به بقیه حوادث نیز هست، پس با وجود بعضی از اجزای علت همه اجزای معلول موجود نگشته و در نتیجه واجب الوجود نمی شود .

مثلا- افعال انسان در وجود یافتنش موقوف است بر وجود خود انسان و اراده اش و هزاران شرائط دیگر از ماده و زمان و مکان و اگر نسبت افعال را با همه این شرائط بسنجیم البته نسبت حاصله ، وجوب و ضرورت خواهد بود و لیکن اگر نسبت به خود انسان چه تنهائی و یا انسان دارای اراده بسنجیم می بینیم انسان دارای اراده نسبت به آن افعال جزء علت است نه علت تامه و در نتیجه نسبت حاصله ، امکان خواهد بود نه وجوب ، به همین دلیل افعال ارادی انسان برای انسان اختیاری است ، به این معنا که هم می تواند آنها را انجام دهد و هم می تواند انجام ندهد و در نتیجه همه در اختیار و اراده اوست ، اگر فعلی را انجام ندهد به اختیار خود انجام نداده و فعل دیگری را اختیار کرده و اگر انجام دهد باز هم به اختیار و اراده خود انجام داده است و لیکن اگر انجام داد در آن صورت می فهمیم تمامی شرائط حاصل و علت وجود فعل تمام بوده و فعل واجب شده است ، چون هیچ موجودی در خارج تحقق پیدا نمی کند مگر اینکه واجب الوجود است(پس هر فعلی قبل از وجودش ممکن الوجود و در اختیار انسان است و بعد از وجودش واجب الوجود می شود!)

بنا بر این معلوم شد که مادیون در کلمات خود میان این دو نسبت یعنی نسبت

امکان و نسبت وجوب ، خلط کرده و نسبت وجوب را که نسبت فعل به مجموع اجزای علت تامه است به جای نسبت امکان، که نسبت فعل به بعضی از اجزای علت تامه اش می باشد و به عنایتی در انسان به نام اختیار نامیده می شود بکار برده اند.(این بود خلاصه کلام جبری مذهبان و پاسخ های آن!)

و اما گفتار معتزله ، معتزله گفته بودند : اگر جایز باشد بگوئیم فاعل فعل مؤمنان، خداست و این خدا بود که کفار را کشت و اسیر کرد و مؤمنان آلتی بیش نبوده و هیچکاره بودند، چرا جائز نباشد بگوئیم شکنجه ای که کفار به مؤمنان دادند و تکذیبی که از انبیاء علیهم السلام کردند و دشنامهائی که به مؤمنان دادند همه را خدا کرده و کفار هیچکاره بودند؟ و چون نمی توانیم چنین حرفی را بزنیم گفتار اشاعره را هم نمی توانیم ملتزم شویم و حق با ماست که معتقدیم کارهای مردم همه و همه مخلوق خود آنان است و خداوند در آنها هیچکاره است .

جواب این گفتار این است که ملازمه ای را که ادعا کرده و گفتید : اگر آن حرف جایز باشد چرا این حرف جائز نباشد، گفتار صحیحی است و لیکن لازمه اش این نیست که بگوئیم خداوند هیچکاره است، زیرا ممکن است بگوئیم افعال عباد ، عین آن نسبتی که با خود آنان دارد به خداوند دارد ، چون آنان فاعلند و خداوند فاعل فاعل است پس فعل بندگان منسوب به بندگان است به این جهت که از آنان به مباشرت صادر شده و منسوب به خداست به این جهت که خدا فاعل آن را آفریده و درست کرده است و این دو نسبت، در حقیقت نسبت واحدی است که از نظر نزدیکی و دوری و داشتن واسطه و نداشتن آن مختلف است و این حرف مستلزم اجتماع دو فاعل مستقل بر فعل واحد نیست ، برای اینکه این دو فاعل در عرض هم نیستند بلکه در طول هم قرار دارند .

حال اگر بگوئی : اشکال استناد کارهای نیک و اعمال زشت به خداوند هنوز بحال خود باقی است .

در جواب، می گوئیم: خیر ، گناهان و عبادات به عنوان گناه و عبادت ، منسوب به خدا نیست ، آنچه از این دو منسوب به خداست اصل وجود این دو است ، و اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکناتی است که از انسان سرمی زند از قبیل ازدواج کردن و یا ارتکاب زنا و خوردن حلال و حرام ، جز به خود انسان منسوب نیست ، چون انسان مادی است که به این حرکات متحرك می شود و اما آن خدائی که این انسان متحرك را آفریده و از جمله آثارش حرکاتش است خودش به آن حرکات متحرك نیست ، بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرائطش فراهم شد(و یکی از شرائطش وجود متحرك است،) ایجاد می کند ، پس خود او متصف به انواع این حرکات نمی شود تا آنکه

متصف به فعل ازدواج و زنا و یا هر کاری که قائم به انسان است بگردد .

چرا ، در این میان عناوین عامی است که مستلزم حرکت و ماده نیست و مانعی ندارد که آن را ، هم به انسان و هم به خداوند نسبت دهیم، مانند عنوان هدایت و اضلال(گمراه کردن) البته در صورتی که مقصودمان از اضلال اضلال ابتدائی نباشد .

و نیز مانند عذاب کردن و مبتلا نمودن ، که می گوئیم کشته شدن کفار به دست مؤمنان عذابی است که خداوند بر آنان نازل کرد همچنانکه می گوئیم کشته شدن مؤمنان به دست کفار بلای حسنی است که خداوند ، مؤمنان را به وسیله آن اجر حسن داد و همچنین مواردی از این قبیل .

علاوه بر این مسلکی را که معتزله به آن معتقد شدند آنان را به همان محذوری که اشاعره دچار شدند دچار می کند و آن این بود که گفتیم لازم می آید راه برای اثبات صانع به کلی بسته شود ، برای اینکه اگر جایز باشد در عالم حادثه ای از حوادث بوسیله سببش وجود پیدا کند و از ماورای سبب خود بکلی و به تمام معنا منقطع باشد به طوری که ماورای سببش هیچگونه تاثیری در آن نداشته باشد ، باید عین این فرض در هر حادثه دیگری که فرض شود جایز باشد و در نتیجه جایز باشد بگوئیم هیچ حادثه ای بغیر از سبب خود به چیز دیگری ارتباط ندارد و چون جائز است سبب ، خودش از بین برود و اثرش باقی باشد پس جائز است تمامی حوادث و معلولها را مستند به علت و فاعلی کنیم که واجب الوجود نباشد و این عالم را مستند به یک عالم دیگری کنیم که قبلا بوده و بعد از آنکه عالم ما را ایجاد کرده خود از بین رفته است ، عینا مانند حوادث جزئی که به چشم خود می بینیم هر کدام باعث و سبب وجود حادثه دیگری است ، هر عالم هم سبب ایجاد و تولید عالم دیگری باشد و در نتیجه راه اثبات خدا و واجب الوجود بسته شود و اشکال تسلسل هم وارد نشود ، چون وقتی این اشکال وارد می شود که سلسله غیر متناهی مفروض با همه حلقه هایش در یک زمان در عالم خارج ، موجود فرض شود و سلسله ای که ما فرض کردیم جز در عالم ذهن وجود ندارد پس آن تسلسل محال نیست .

البته در گفتار معتزله اشکالات و مفاسد بسیار دیگری هست که در جای خود بیان شده و ما در جلد هفتم المیزان در آنجائی که راجع به نسبت خلق به خدای تعالی بحث می کردیم مطالبی ایراد نمودیم که برای این مقام نافع است .

و یک موحد و مسلمان چگونه می تواند با خدای سبحان ، موجود دیگری را اثبات کند که به حقیقت معنای کلمه ، آفریدگار و موجد باشد ، با اینکه در قرآن فرموده:

« ذلکم الله ربکم خالق کل شی ء لا اله الا هو!» (۶۲/غافر)

و این معنا را در کلام خود مکرر بیان فرموده است و با این بیان چاره ای جز این

ندارد که نسبت افعال انسان را بخود انسان دهد بدون اینکه رابطه آن را با خداوند قطع کند، یعنی میان آن و خداوند نیز نسبتی برقرار بداند به دلیل آیات راجعه به قدر و همچنین به دلیل عقل، که هر دو دلالت دارند بر اینکه فعل هر فاعلی در عین اینکه نسبتی با خود فاعل دارد نسبتی هم با فاعل فاعلش دارد، البته این نسبت در خدای تعالی و فعل بندگان نسبتی است که لایق به ساحت قدس او است.

پس حق مطلب این است که افعال انسان هم نسبتی به فاعل مباشر خود دارد و هم نسبتی لایق به مقام ربوبی خداوند، به خدا دارد همچنانکه فرمود:

« کلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا !» (۲۰/اسرا)

(۱)

مقدمه تفسیری بر موضوع: رابطه عمل انسان با شاکله او

« قُلْ كلٌّ يَعْمَلُ عَلی شاكلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَی سبِيلًا!»

« تو به خلق بگو که هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد و خدای شما بر آن کس که راه هدایت یافته از همه آگاهتر است!» (۸۴/اسری)

شاکله به معنای بستن پای چارپا است و اگر خلق و خوی را شاکله خوانده اند بدین مناسبت است که آدمی را محدود و مقید می کند و نمی گذارد در آنچه می خواهد آزاد باشد، بلکه او را وادار می سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار کند.

آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است چنانچه در فارسی گفته اند از کوزه همان برون تراود که در اوست. پس شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می دهد.

و این معنا هم با تجربه و هم از راه بحثهای علمی به ثبوت رسیده که میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است و معلوم شده که هیچوقت کارهای یک مرد شجاع و با شهامت با کارهائی که یک مرد ترسو از خود نشان می دهد یکسان نیست ، او وقتی به یک صحنه هول انگیز برخورد کند حرکاتی که از خود بروز می دهد غیر از حرکاتی است که یک شخص شجاع از خود بروز می دهد و همچنین اعمال یک فرد جواد و کریم با اعمال یک مرد بخیل و لئیم یکسان نیست .

و نیز ثابت شده که میان صفات درونی و نوع ترکیب بنیه بدنی انسان یک ارتباط

١- الميزان ج : ٩ ص : ٢٥٤

خاصی است ، پاره ای از مزاجها خیلی زود عصبانی می شوند و به خشم در می آیند و طبعا خیلی به انتقام علاقمندند و پاره ای دیگر شهوت شکم و غریزه جنسی در آنها زود فوران می کند و آنان را بی طاقت می سازد و به همین منوال سایر ملکات که در اثر اختلاف مزاجها انعقادش در بعضی ها خیلی سریع است و در بعضی دیگر خیلی کند و آرام .

و با همه اینها ، دعوت و خواهش و تقاضای هیچیک از این مزاجها که باعث ملکات و یا اعمالی مناسب خویش است از حد اقتضاء تجاوز نمی کند به این معنا که خلق و خوی هر کسی هیچ وقت او را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی کند و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد و در نتیجه ، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری بشود خلاصه اینکه شخص عصبانی در عین اینکه عصبانی و دچار فوران خشم شده ، باز هم می تواند از انتقام صرفنظر کند و شخص شکمباره باز نسبت به فعل و ترک عمل مناسب با خلقش اختیار دارد و چنان نیست که شخص شهوتران در آنچه که به مقتضای دعوت شهوتش می کند مجبور باشد ، هر چند که ترک عمل مناسب با اخلاق و انجام خلاف آن دشوار و در پاره ای موارد در غایت دشواری است .

کلام خدای تعالی اگر کاملا مورد دقت قرار گیرد این معانی را تایید می کند ، آری این خدای سبحان است که می فرماید:

« و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا !» (۵۸/اعراف)

که اگر این آیه را با آیات دال بر عمومیت دعوت های دینی از قبیل آیه: «لانذرکم به و من بلغ!»(۱۹/انعام) مجموعا مورد دقت قرار دهیم این معنا را می رساند که بنیه انسانی و صفات درونی او در اعمالش اثر دارد اما تنها به نحو اقتضا نه به نحو علیت تامه و اگر خواننده قدری دقت کند مطلب روشن است .

و چگونه چنین نباشد و صفات درونی علت تامه اعمال بدنی باشد و حال آنکه خدای تعالی دین را امری فطری دانسته که خلقت تبدیل ناپذیر انسان از آن خبر می دهد همچنان که فرموده:

« فاقم وجهک للدین حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم!»(۳۰/روم) و نیز فرموده:

« ثم السبیل یسره!»(۲۰/عبس)

و معنا ندارد که هم فطرت آدمی او را به سوی دین حق و سنت معتدل دعوت کند و خلقت او وی را به سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند آن هم به نحو علیت تامه که قابل تخلف نباشد .

و اینکه بعضی گفته اند سعادت و شقاوت دو امر ذاتی است که هرگز از ذات

تخلف نمی پذیرد و مانند جفت بودن عدد چهار و فرد بودن عدد سه است و یا اینکه گفته اند مساله سعادت و شقاوت مربوط به قضاء مقرر شده ازلی است و مساله دعوت برای اتمام حجت است همچنانکه فرمود:« لیهلک من هلک عن بینه و یحیی من حی عن بینه!»(۴۲/انفال) نه اینکه شقی را از شقاوت برگرداند و به امید این باشد که کسی از آنچه در ازل برایش نوشته شده دست بردارد ، زیرا آنچه که نوشته شده ، نوشته شده است و دیگر قابل تحول نیست ، حرف غلطی است .

و جوابش همان اتمام حجتی است که خود اعتراف کردند ، زیرا همین آیه شریفه می رساند که سعادت برای سعید و شقاوت برای شقی ضروری و غیر قابل تغییر نیست ، آری اگر از لوازم ذات بودند دیگر برای رساندن لازمه ذات به ذات ، حاجت و نیازی به حجیت نبود ، چون ذاتیات دلیل و حجت بردار نیستند و همچنین اگر سعادت و شقاوت به قضای حتمی لازم ذات شده باشند نه اینکه خود لازمه ذات باشند باز هم اتمام حجت لغو بود ، بلکه حجت به نفع مردم و علیه خدای تعالی می بود ، چون او بود که شقی را شقی خلق کرد و یا شقاوت را برایش نوشت ، پس همینکه می بینیم خدای تعالی علیه خلق اقامه حجت می کند ، باید بفهمیم که هیچیک از سعادت و شقاوت ضروری و لازمه ذات کسی نیست ، بلکه از آثار اعمال نیک و بد او و اعتقادات حق و باطل اوست .

علاوه بر این ما می بینیم که انسان به حکم فطرتش(نه به سفارش غیر) برای رسیدن به مقاصدش به تعلیم و تعلم و تربیت و انذار و تبشیر و وعد و وعید و امر و نهی و امثال آن دست می زند و این خود روشن ترین دلیل است بر اینکه انسان بالفطره خود را مجبور به یکی از دو سرنوشت سعادت و شقاوت نمی داند ، بلکه خود را همواره در سر این دو راه متحیر می بیند و احساس می کند که انتخاب هر یک که بخواهد در اختیار و قدرت اوست و نیز احساس می کند که هر یک از آن دو را اختیار کند پاداشی مناسب آن خواهد داشت همچنان که خدای تعالی هم فرموده:

« و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزیه الجزاء الاوفی!» (۳۹تا۴۱/نجم)

تا اینجا به یک نوع ارتباط اشاره شد که عبارت بود از ارتباط میان اعمال و اخلاق و ذات در این میان یک نوع ارتباط دیگری است که در میان اعمال و ملکات آدمی و میان اوضاع و احوال جو زندگی او و عوامل خارج از ذات او است که در ظرف زندگی او حکمفرما است مانند آداب و سنن و رسوم و عادتهای تقلیدی، زیرا اینها نیز آدمی را به موافقت خود دعوت نموده و از هر کاری که با آنها ناسازگار است و همچنین از مخالفت با آنها بازمی دارد و چیزی نمی گذرد که یک صورت جدیدی در نظر انسان

منعکس می سازد که از مخالفت آن وحشت نموده و مخالفت با آن را شنای بر خلاف جریان آب تصور می کند و قهرا اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعیش تطبیق می گردد .

این رابطه نیز غالبا تا حد اقتضاء می رسد و از آن تجاوز نمی کند و لیکن گاهی آنچنان ریشه دار و پای برجا می شود که دیگر امیدی به از بین رفتن آن نمی ماند، به خاطر اینکه در اثر مرور زمان ملکاتی - یا رذیله و یا فاضله - در قلب رسوخ پیدا می کند و در کلام خدای تعالی هم اشاره به آن آمده ، مانند آنجا که می فرماید:

« ان الذین کفروا سواء علیهم ء انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون!

ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه!» (۶و۷/بقره)و همچنین آیاتی دیگر.

و لیکن با این حال باز صحت تکلیف و صحت اقامه حجت علیه چنین افراد و دعوت و انذار و تبشیر آنان جائی نمی رود و هنوز دعوت آنان صحیح است ، به خاطر اینکه اگر تاثیر دعوت در آنان محال و ممتنع شده ، باری امتناع تاثیر آن ، به خاطر سوء اختیار خود آنان است و این معروف است که امتناع با اختیار منافی با اختیار نیست(همچنانکه توبیخ کسی که انتحار کرده و دارد می میرد باز هم صحیح است هر چند که دیگر راهی برای بازگشت ندارد ، زیرا این راه نداشتن را خود برای خود درست کرده !)

بنا بر این ، از آنچه گذشت - هر چند که طولانی شد - این معنا به دست آمد که آدمی دارای یک شاکله نیست ، بلکه شاکله ها دارد ، یک شاکله آدمی زائیده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست ، که شاکله ای شخصی و خلقتی است و از فعل و انفعالهای جهازات بدنی او حاصل می شود مانند خود مزاج او که یک کیفیت متوسطه ای است که از فعل و انفعالهای کیفیتهای متضاد با یکدیگر حاصل می شود.

شاکله دیگر او خصوصیاتی است که خلقی که علاوه بر شاکله ، که از ناحیه تاثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می آید .

و آدمی به هر شاکله ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می زند و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می سازد، همچنانکه انسان متکبر مغرور این صفات روحیش از سراپای گفتار و سکوت و قیام و قعود و حرکت و سکونش می بارد و شخص خوار و ذلیل و مسکین از تمامی حرکات و سکناتش ذلت به چشم می خورد ، و همچنین شجاع با ترسو و سخی با بخیل و صبور با عجول و هر صاحب صفتی با فاقد آن صفت از نظر کردار و رفتار متفاوت است و چگونه نباشد و حال آنکه گفتیم عمل خارجی مجسمه

صفات درونی است و بقول معروف ظاهر عنوان باطن و صورت دلیل بر معنا است .

کلام خدای سبحان هم این معنا را تصدیق نموده و حجت های خود را بر همین اساس چیده است:

از آن جمله می فرماید:

« و ما یستوی الاعمی و البصیر و لا الظلمات و لا النور و لا الظل و لا الحرور و ما یستوی الاحیاء و لا الاموات!»(۱۹تا۲۲/فاطر) و نیز می فرماید:

« الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات ... !»(۲۶/نور) و امثال این از آیات بسیاری دیگر .

پس این جمله« کل یعمل علی شاکلته!» به هر معنای که حمل شود معنای محکمی دارد ، جز اینکه اتصالش به آیه:« و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خسارا !» (۸۲/اسرا)و نیز واقع شدنش در سیاق این معنا که خدای سبحان مؤمنین را بهره داده و با قرآن کریم و دعوت حقه اش شفا می دهد و از همین راه ستمگران را خسران می بخشد این احتمال را به ذهن نزدیک می کند که شاید مراد از شاکله ، شاکله به معنای دوم باشد که همان شخصیت روحی است که از مجموع غرائزش و عوامل خارجیش به دست می آید .

گوئی که خدای تعالی بعد از آنکه فرمود مؤمنین از کلام او شفا و رحمت استفاده نموده و ظالمین از آن محرومند و بلکه استفاده شان از قرآن بیشتر شدن خسران ایشان است، کسی اعتراض کرده است که چرا باید میان بندگانش فرق بگذارد، اعتراض دیگر اینکه اگر این تفاوت را قائل نمی شد و قرآن را بر هر دو فرقه شفا و رحمت قرار می داد غرض رسالت بهتر حاصل می شد و به حال دعوت نافع تر بود و چرا چنین تفاوتی قائل شد، لذا در آیه مورد بحث رسول گرامی خود را دستور می دهد که ایشان را پاسخ دهد.

به وی می فرماید تا به ایشان بگوید:« کل یعمل علی شاکلته!» یعنی ما تفاوت قائل نشده ایم این خود مردمند که اعمالشان بر طبق شاکله و فعالیت های موجودشان صادر می شود، آن کس که دارای شاکله معتدل است راه یافتنش به سوی کلمه حق و عمل صالح و برخورداری از دین قدری آسانتر است و آن کس که شاکله ظالم و سرکشی دارد، او هم می تواند به سوی کلمه حق و دین راه یابد اما برای او قدری دشوارتر است و بیشتر به آن راه نمی آید و در نتیجه از شنیدن دعوت دین حق ، جز خسران عایدش نمی شود .

و خدائی که پروردگار شما و دانای به اسرار و نهانهای شما و مدبر امر شما است بهتر می داند که چه کسی شاکله معتدل دارد و چه کسی شاکله عادل و کدام آسانتر به راه حق می افتد و به استفاده و بهره مند شدن از نعمت دین نزدیک تر است و همچنین

آن پیغمبری که خدای علیم به او خبر داده و او را واقف ساخته و می داند که مؤمنین راه یابنده ترند و در نتیجه شفا و رحمت هم مختص آنان خواهد بود و از قرآن برای ظالمان چیزی جز بیشتر شدن خسران نمی ماند، مگر آنکه از ظلم دست بردارند و از قرآن منتفع شوند .

شاکله و صفات درونی در دعوت به آنچه تقاضا دارد دعوت لازم و حتمی نیست که نتوان از آن تخلف کرد، خلاصه آن کسی که شاکله ظلم دارد هر چند شاکله اش او را به سوی کارهای زشت دعوت می کند الا اینکه هر چه می کند بطور حتم نیست باز هم می تواند و لو به سختی و کندی راه هدایت را پیش بگیرد چیزی که هست دارنده شاکله عدالت ، تندتر در این راه پیش می رود .

امام فخر رازی در تفسیر خود مطلبی دارد و خلاصه اش این است که می گوید: آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه نفوس ناطقه انسانی اصلا در ماهیت هایشان با هم مختلفند، چون در آیه قبلی می فرمود قرآن نسبت به بعضی از نفوس فائده ، شفا و رحمت را می بخشد و در بعضی دیگر خسارت و خواری را ، آنگاه دنباله اش فرموده:« قل کل یعمل علی شاکلته!» و معنایش این است که لائق به این نفوس طاهره و پاکیزه این است که از قرآن آثار ذکاء و کمال بگیرد و در نفوسی که شاکله ظلم و کدورت دارد ، لایق برای آن همین است که از قرآن آثار خزی و ضلالت بگیرد ، همچنانکه آفتاب نمک را که سفت است سفت تر می کند و روغن را که نرم است نرمتر می سازد جامه رنگرز متقلب را سفیدتر و سیه روئی او را بیشتر می کند.

آنگاه می گوید : البته این حرف وقتی صحیح است که ارواح و نفوس در مرحله ذات و ماهیت هم مختلف باشند ، بعضی صاف و نورانی باشد و قرآن کریم نوری بر نور آن بیفزاید و بعضی دیگر کدر و ظلمانی باشد که در نتیجه قرآن کریم ضلالتی بر ضلالت و ذلتی بر ذلتشان بیفزاید .

اشکال کلام وی این است که اگر حجتی اقامه کرد بر اینکه نفوس بعد از رسوخ ملکات در آنها هر یک به صورت یکی از آن ملکات در آمده و غیر آن دیگری می شود باز حرفی بود و اما او چنین نکرده بلکه این حجت را برای نفوس ساده اقامه کرده است و حال آنکه نفوس ساده و بی ملکه یعنی قبل از رسوخ ملکات در آنها اختلافی با هم نداشتند و اگر هم آثار مختلفی داشته باشند به طور حتم و ضروری و جبری نیست، تا حجت نامبرده در آنها جریان یابد.

و خواننده عزیز به یاد دارد که آیه شریفه متعرض حال آدمی بعد از پیدا شدن شاکله و شخصیت خلقیه است که از مجموع غرائز و عوامل خارجیه مؤثره حاصل می شود

و آدمی را به یک نوع عمل دعوت می کند البته دعوت بطور اقتضاء نه به طور جبر و حتم - دقت فرمائید!

(۱)

بحث فلسفی در موضوع:رابطه عمل انسان با شاکله یا خلق و خوی او

حکما گفته اند که میان فعل و فاعلش که عنوان معلول و علت را دارند سنخیتی وجودی و رابطه ای ذاتی است که با آن رابطه وجود عمل طوری جلوه می کند که گویا یک مرتبه نازله و درجه ای پائین تر از وجود فاعل است ، همچنین یعنی سنخیت و رابطه مذکور و به عکس وجود فاعل را چنان جلوه می دهد که گویا مرتبه عالیه ای از وجود فعل است ، بلکه بنا بر اصالت وجود و تشکیک آن نیز ، مطلب از همین قرار است .

به این بیان که گفته اند اگر میان فعل که معلول است و فاعل که علت است هیچ ارتباط و مناسبتی ذاتی و خصوصیتی واقعی که این فعل را مختص آن فاعل و آن فاعل را مختص این فعل کند وجود نداشت می بایست نسبت فاعل به فعلش با نسبت او به غیر آن فعل برابر باشد، همچنین نسبت فعل به فاعل و غیر فاعل یکسان باشد ، و بنا بر این دیگر معنا ندارد که فعلی را به فاعل معینی نسبت دهیم .

نظیر این برهان در معلول بالنسبه به سائر علل جریان داشته اثبات می کند که میان علت ها و معلولها نیز سنخیت و رابطه وجود برقرار است و علت فاعلی از آنجائی که اقتضا دارد وجود معلول را و وجود دهنده آن است:

« ذات نایافته از هستی بخش! کی تواند که شود هستی بخش؟ »

ناگزیر باید خودش واجد کمال وجودی معلول باشد ، و همچنین معلوم ممثل و مجسم کننده وجود علت باشد(البته در مرتبه نازله ای!)

همین معنا را مرحوم صدر المتالهین به وجهی دقیق و لطیف تر بیان فرموده و آن این است که معلول در هست شدن محتاج علت فاعلی است و ذاتش وابسته و مربوط به آن است و با اینکه این فقر جزء ذات معلول است دیگر معنا ندارد که از مرحله ذاتش عقب افتاده و بعد از وجود آن پیدا شودو جدای از هم باشند ، چه در چنین صورتی ذات معلول، بی نیاز از علت و خود ، مستقل از آن می بود و در چنین فرضی دیگر معلول نبود و این خود خلف فرض است، چون فرض ما معلول بودن معلول است، پس وقتی ذات معلول جدای از فقر نبوده و فقر عین ذاتش شد پس از وجود جز وجودی رابط و غیر مستقل

۱- المیزان ج : ۱۳ ص : ۲۶۲

بهره ای ندارد و وجودش عین ربط با علت است و آن استقلالی که آدمی در بدو نظر در وجود او می بیند در حقیقت استقلال او نیست ، بلکه استقلال علت او است که در او مشاهده می کند، پس بنا بر این وجود معلول از وجود علت خود حکایت نموده و آن را در همان حدی که خود از وجود دارد مجسم می سازد .

دنباله بحث رابطه عمل انسان با شاکله او، از نظر قرآن

دقت در آیات قرآنی تردیدی برای انسان باقی نمی گذارد که قرآن کریم موجودات را با همه اختلافی که در سنخ آنها و در نوع آنها وجود دارد آیات خدای تعالی دانسته که اسماء و صفات او را مجسم می سازند و هیچ موجودی نیست مگر آنکه هم در اصل وجودش و هم در هر جهتی از جهات که در وجودش فرض شود آیت خدای تعالی و اشاره کننده به ساحت عظمت و کبریائی اوست و آیت که به معنای علامت یعنی دلالت کننده است، از جهت اینکه آیت است وجودش وجود مرآت و آینه ای است که فانی در صاحب آیت است و بی او استقلال ندارد زیرا اگر در وجودش یا جهتی از جهات وجودش مستقل می بود دیگر از این جهت آیت و نشانگر و دلالت کننده به سوی او نبود و این خلف فرض است زیرا فرض کردیم که وجود موجودات و تمامی جهات وجودشان آیات خدایند .

بنا بر این موجودات از این جهت که مخلوق اویند افعال او هستند، افعالی که با هستی خود و صفات هستی خود هستی خدای را حکایت می کنند، صفات علیای او را نشان می دهند و اینکه گفتیم فعل همیشه هم سنخ فاعل است همین معنا است نه اینکه فعل واجد هویت فاعل بوده و مانند حقیقت ذات او باشد ، زیرا این حرف با بداهت و ضرورت مخالف است .

(۱)

حیات طیبه مومن

رابطه زندگی پاکیزه با ایمان و عمل صالح

« مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُون!»

« هر کس از مرد و زن عمل شایسته کند و مؤمن باشد او را زندگی نیکو دهیم و پاداششان را بهتر از آنچه عمل می کرده اند می دهیم!» (۹۷/نحل)

۱- المیزان ج : ۱۳ ص : ۲۶۸

این وعده جمیلی است که به زنان و مردان مؤمن می دهد ، که عمل صالح کنند و در این وعده جمیل فرقی میان زنان و مردان در قبول ایمانشان و در اثر اعمال صالحشان که همان احیاء به حیات طیبه و اجر به احسن عمل است نگذاشته و این تسویه میان مرد و زن علی رغم بنائی است که بیشتر غیر موحدین و اهل کتاب از یهود و نصاری داشتند و زنان را از تمامی مزایای دینی و یا بیشتر آن محروم می دانستند و مرتبه زنان را از مرتبه مردان پایین تر می پنداشتند و آنان را در وضعی قرار داده بودند که بهیچ وجه قابل ارتقاء نبود .

پس اینکه فرمود:« من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤمن!» حکمی است کلی نظیر تاسیس قاعده ای برای هر کس که عمل صالح کند ، حالا هر که می خواهد باشد ، تنها مقیدش کرده به اینکه صاحب عمل ، مؤمن باشد و این قید در معنای شرط است ، چون عمل در کسی که مؤمن نیست حبط می شود و اثری بر آن مترتب نیست همچنانکه خدای تعالی فرموده:

« و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله!»(۵/مائده) و نیز فرموده:

« و حبط ما صنعوا فیها و باطل ما کانوا یعملون!»(۱۶/هود)

و در جمله:« فلنحیینه حیاه طیبه!» حیات ، به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است ، پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می دهد، مثلا حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد ، زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: ما حیات او را طیب می کنیم ولی اینطور نفرمود ، بلکه فرمود : ما او را به حیاتی طیب زنده می سازیم!

پس آیه شریفه نظیر آیه:« ا و من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس!»(۱۲۲/انعام) است که افاده می کند خدای تعالی حیاتی ابتدائی و جداگانه و جدید به او افاضه می فرماید .

از باب تسمیه مجازی هم نیست که حیات قبلی او را بخاطر اینکه صفت طیب به خود گرفته مجازا حیاتی تازه نامیده باشد ، زیرا آیاتی که متعرض این حیات هستند آثاری حقیقی برای آن نشان می دهند ، مانند آیه:

« اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه!»(۲۲/مجادله)

و آیه سوره انعام که در چند سطر قبل ذکرش کردیم همه اینها آثاری واقعی و حقیقی برای این حیات سراغ می دهند ، مثلا نوری که در آیه انعام است قطعا نور علمی

است که آدمی بوسیله آن بسوی حق راه می یابد و به اعتقاد حق و عمل صالح نائل می شود .

و همانطور که او علم و ادراکی دارد که دیگران ندارنـد همچنین از موهبت قدرت بر احیای حق و ابطال باطل سـهمی دارد که دیگران ندارند .

چنانچه خدای تعالی در باره آنان فرموده:

« و کان حقا علینا نصر المؤمنین!» (۴۷/روم)و نیز فرموده:

« من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون!»(۶۹/مائده)

و این علم و این قدرت جدید و تازه، مؤمن را آماده می سازند تا اشـیاء را بر آنچه که هستند ببینند و اشیاء را به دو قسم تقسیم می کننـد ، یکی حق و بـاقی و دیگری باطـل و فـانی! وقتی مؤمن این دو را از هم متمایز دیـد از صـمیم قلبش از باطل فانی که همان زنـد گی مادی دنیا و نقش و نگارهای فریبنـده و فتانه اش می باشـد اعراض نموده به عزت خـدا اعتزاز می جوید و وقتی عزتش از خـدا شد دیگر شـیطان با وسوسه هایش و نفس اماره با هوی و هوسـهایش و دنیا با فریبندگی هایش نمی تواند او را ذلیل و خوار کنند، زیرا با چشم بصیرتی که یافته است بطلان متاع دنیا و فنای نعمتهای آن را می بیند .

چنین کسـانی دلهایشـان متعلق و مربوط به پروردگـار حقیقی شـان است ، همـان پروردگـاری که بـا کلمـات خود هر حقی را احقـاق می کنـد، جز آن پروردگـار را نمی خواهنـد و جز تقرب بـه او را دوسـت نمی دارنـد و جز از سـخط و دوری او نمی هراسـند ، برای خویشـتن حیات ظاهر و دائم سـراغ دارند که جز رب غفور و ودود کسـی اداره کن آن حیات نیست و در طول مسـیر آن زنـدگی ، جز حسن و جمیل چیزی نمی بیننـد ، از دریچه دید آنان هر چه را که خدا آفریده حسن و جمیل است ، و جز آن کارها که رنگ نافرمانی او را به خود گرفته هیچ چیز زشت نیست .

این چنین انسانی در نفس خود نور و کمال و قوت و عزت و لـذت و سـروری درک می کنـد که نمی توان اندازه اش را معین کرد و نمی توان گفت که چگونه است و چگونه چنین نباشـد و حـال آنکه مسـتغرق در حیـاتی دائمی و زوال ناپـذیر و نعمتی باقی و فنا ناپذیر و لذتی خالص از الم و کدورت و خیر و سـعادتی غیر مشوب به شـقاوت است و این ادعا ، خود حقیقتی است که عقـل و اعتبـار هم مؤیـد آن است و آیـات بسـیاری از قرآن کریم نیز بـدان نـاطق است و مـا در اینجا حاجت به ایراد آنهمه آیات نداریم .

این آثار زنـدگی جز بر زنـدگی حقیقی مترتب نمی شود و زنـدگی مجازی بوئی از آن نـدارد ، خداونـد این آثار را بر حیاتی مترتب کرده که آن را مختص به مردم بـا ایمان و دارای عمل صالـح دانسـته ، حیاتی است حقیقی و واقعی و جدیـد ، که خـدا آن را به کسانی

که سزاوارند افاضه می فرماید .

و این حیات جدید و اختصاصی ، جدای از زندگی سابق که همه در آن مشترکند نیست ، در عین اینکه غیر آن است با همان است ، تنها اختلاف به مراتب است نه به عدد، پس کسی که دارای آنچنان زندگی است دو جور زندگی ندارد ، بلکه زندگیش قوی تر و روشن تر و واجد آثار بیشتر است ، همچنانکه روح قدسی که خدای عز و جل آن را مخصوص انبیاء دانسته یک زندگی سومی نیست ، بلکه درجه سوم از زندگی است ، زندگی آنان درجه بالاتری دارد .

این آن چیزی است که تدبر در آیه شریفه مورد بحث آن را افاده می کند ، و خود یکی از حقایق قرآنی است و با همین بیان ، علت اینکه چرا آن زندگی را با وصف طیب توصیف فرموده روشن می شود ، گویا همانطور که روشن کردیم حیاتی است خالص که خباثتی در آن نیست که فاسدش کند و یا آثارش را تباه سازد!

(۱)

مراحل مجازات عمل انسان های گناهکار

اشاره

« . . . یُضِلُّ بِهِ کثِیراً وَ یَهْدِی بِهِ کَثِیراً وَ مَا یُضِلُّ بِهِ إِلا الْفَسِقِینَ!»

« . . . بسیاری را با آن هدایت و بسیاری را بوسیله آن گمراه می کند ولی جز گروه بدکاران کسی را بدان گمراه نمی کند!» (۲۶/بقره)

این آیه شهادت می دهد که یک مرحله از ضلالت و کوری دنبال کارهای زشت انسان به عنوان مجازات در انسان گنه کار پیدا می شود، این غیر آن ضلالت و کوری اولی است که گنه کار را به گناه وا داشت:

«... و ما یضل به الا الفاسقین!

« خدا با این مثل گمراه نمی کند مگر فاسقان را !»

در این آیه خدای تعالی اضلال را اثر و دنباله فسق معرفی کرده، نه جلوتر از فسق، معلوم می شود این مرحله از ضلالت غیر از آن مرحله ای است که قبل از فسق بوده و فاسق را به فسق کشانیده است!

هدایت و اضلال دو کلمه جامعی هستند که تمامی انواع کرامت و خذلانی که از سوی خدا بسوی بندگان سعید و شقی می رسد شامل می شود.

خدا در قرآن کریم بیان کرده که برای بندگان نیک بخت خود کرامتهائی دارد و در کلام مجیدش آنها را بر شمرده می فرماید:

۱- المیزان ج : ۱۲ ص : ۴۹۲

« ایشان را به حیاتی طیب زنده می کند!»(۹۷/نحل)

« ایشان را به روح ایمان تایید می کند!»(۲۲/مجادله)

« از ظلمت ها به سوی نور بیرونشان می آورد!»(۲۵۷/بقره)

« برای آنان نوری درست می کند که با آن نور راه زندگی را طی می کنند!»(۱۲۲/انعام)

« او ولی و سرپرست ایشان است!»(۱۲۷/انعام)

« ایشان نه خوفی دارند و نه دچار اندوه می گردند!»(۶۲/بقره)

« او همواره با ایشان است!»(۷/مجادله)

« اگر او را بخوانند دعایشان را مستجاب می کند!»(۱۸۶/بقره)

« چون به یاد او بیفتند او نیز به یاد ایشان خواهد بود!»(۱۵۲/بقره)

« فرشتگان همواره به بشارت و سلام بر آنان نازل می شوند!»(۳۰/فصلت)

و از این قبیل کرامت هائی دیگر.

و برای بندگان شقی و بدبخت خود نیز خذلانها دارد، که در قرآن عزیزش آنها را برشمرده و می فرماید:

« ایشان را گمراه می کند!»(۷۴/غافر)

« و از نور به سوی ظلمت ها بیرون می برد!»(۲۵۷/بقره)

« و بر دلهاشان مهر می زند!»(۷/بقره)

« و بر گوش و چشمشان پرده می افکند!»(۲۳/جاثیه)

« و رویشان را به عقب بر می گرداند!»(۶۶/احزاب)

« و بر گردنهاشان غلها می افکند!»(۳۳/سبا)

« غلهایشان را طوری به گردن می اندازد که دیگر نمی توانند رو بدین سو و آن سو کنند!»(۸/یس)

« از پیش رو و از پشت سرشان سدی و راه بندی می گذارد، تا راه پس و پیش نداشته باشند!»(۹/یس)

« شیطان ها را قرین و دمساز آنان می کند!»(۳۶/زخرف)

« تا گمراهشان کنند، بطوری که از گمراهیشان خرسند باشند و بپندارند که راه همان است که ایشان دارند!»(۳۷/زخرف)

« و شیطان ها کارهای زشت و بی ثمر آنان را در نظرشان زینت می دهند!»(۴۳/انعام)

« و شیطان ها سرپرست ایشان می گردند!»(۲۷/عراف)

« خداوند ایشان را از طریقی که خودشان هم نفهمند استدراج می کند، یعنی سر گرم لذائذ و زینت های ظاهری دنیاشان می سازد، تا از اصلاح خود غافل بمانند!» (۱۸۲/اعراف)

« و بهمین منظور ایشان را مهلت می دهد، که کید خدا بس متین است!» (۱۸۳/اعراف)

« و با ایشان نیرنگ می کند!»(۵۴/ال عمران)

« آنان را به ادامه طغیان وا می دارد، تا بکلی سرگردان شوند!» (۱۸۶/اعراف)

این ها پاره ای از اوصافی بود که خدا در قرآن کریمش از آن دو طائفه نام برده

است و از ظاهر آن بر می آید که انسان در ماورای زندگی این دنیا حیات دیگری قرین سعادت و یا شقاوت دارد، که آن زندگی نیز اصولی و شاخه هائی دارد، که وسیله زندگی اویند و انسان بزودی یعنی هنگامی که همه سبب ها از کار افتاد و حجاب برداشته شد، مشرف به آن زندگی می شود و بدان آگاه می گردد!

و نیز از کلام خدای تعالی بر می آید که برای آدمیان حیات و زندگی دیگری قبل از زندگی دنیا بوده، که هر یک از این سه زندگی از زندگی قبلیش الگو می گیرد.

واضح تر این که انسان قبل از زندگی دنیا زندگی دیگری داشته و بعد از آن نیز زندگی دیگری خواهد داشت و زندگی سومش تابع حکم زندگی دوم او و زندگی دومش تابع حکم زندگی اولش است، پس انسانی که در دنیا است در بین دو زندگی قرار دارد: یکی سابق و یکی لا حق.

این آن معنائی است که از ظاهر قرآن استفاده می شود.

و لکن بسیاری از مفسرین، آیاتی را که متعرض زندگی اول انسان است حمل بر زبان حال و اقتضای استعداد کرده اند، همچنان که آیاتی را که متعرض زندگی لا حق بشر است، حمل بر نوعی مجاز و استعاره کرده اند(اینجا دقت بفرمائید!)

ظواهر بسیاری از آیات این حمل آقایان را تخطئه می کند، اما قسم اول که عبارتند از آیات ذر و میثاق، بزودی هر یک در مورد خودش خواهد آمد، که خدا از بشر قبل از آن که به دنیا بیاید، پیمان هائی گرفته، معلوم می شود که قبل از زندگی دنیا یک نحوه زندگی داشته است!

در آیات قسم دوم که بسیار زیادند، چند آیه را بعنوان نمونه در اینجا می آوریم، تا خواننده خودش داوری کند، که از ظاهر آن چه استفاده می شود؟ آیا همانطور که ما فهمیده ایم زندگی آخرت تابع حکم زندگی دنیا هست، یا نه ؟ و آیا از آن ها بر نمی آید که جزای در آن زندگی عین اعمال دنیا است؟

« لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون!»(۷/تحریم)

امروز دیگر عذر خواهی مکنید! چون بغیر کرده های خود پاداشی داده نمی شوید!»

« ثم توفی کل نفس ما کسبت!»(۲۸۱/بقره)

« سپس به هر کس آنچه را که خود انجام داده، به تمام و کمال داده می شود!»

« فاتقوا النار التی وقودها الناس و الحجاره!»(۲۴/بقره)

« پس بترسید از آتشی که آتش گیرانه اش مردم و سنگند!»

« فلیدع نادیه! سندع الزبانیه !»(۱۷و۱۸/علق)

« پس باشگاه خود را صدا بزند و ما بزودی مامورین دوزخ را صدا می زنیم!»

« یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء!»(۳۰/ال عمران)

« روزی که هر کس آنچه را که از خیر و شر انجام داده حاضر می یابد!»

« ما تاکلون فی بطونهم الا النار!»(۱۷۴/بقره)

« آنها که مال یتیم را می خورند جز آتش در درون خود نمی کنند!»

« انما یاکلون فی بطونهم نارا !»(۱۰/نسا)

« آنها که ربا می خورند در شکم خود آتش فرو می کنند!»

و به جان خودم اگر در قرآن کریم در این باره هیچ آیه ای نبود بجز آیه: « لقد کنت فی غفله من هذا، فکشفنا عنک غطائک، فبصرک الیوم حدید! - تو از این زندگی غافل بودی، ما پرده ات را کنار زدیم، اینک دیدگانت تیزبین شده است!»(۲۲/ق) کافی بود! چون لغت غفلت در موردی استعمال می شود که آدمی از چیزی که پیش روی او و حاضر نزد او است بی خبر بماند، نه در مورد چیزی که اصلا وجود ندارد و بعدها موجود می شود!

پس معلوم می شود زندگی آخرت در دنیا نیز هست، لکن پرده ای میانه ما و آن حائل شده است!

دیگر این که کشف غطاء و پرده برداری از چیزی می شود که موجود و در پس پرده است، اگر آنچه در قیامت آدمی می بیند، در دنیا نباشد، صحیح نیست در آن روز به انسانها بگویند: تو از این زندگی در غفلت بودی و این زندگی برایت مستور و در پرده بود، ما پرده ات را بر داشتیم و در نتیجه غفلت مبدل به مشاهده گشت!

و به جان خودم سوگند، اگر شما خواننده عزیز از نفس خود خواهش کنید که شما را به بیان و عبارتی راهنمائی کند، که این معانی را برساند، بدون این که پای مجازگوئی در کار داشته باشد، نفس شما خواهش شما را اجابت نمی کند، مگر به عین همین بیانات و اوصافی که قرآن کریم بدان نازل شده است!

حاصل کلام این است که: گفتار خدای تعالی در باره مسئله قیامت و زندگی آخرت بر دو وجه است:

۱-وجه مجازات

که پاداش و کیفر انسانها را بیان می کند و در این باره آیات بسیاری از قرآن دلالت بر این دارد، که آنچه بشر در آینده با آن روبرو می شود، چه بهشت و چه دوزخ، جزاء اعمالی است که در دنیا کرده است!

۲-وجه تجسم اعمال

که آیات بسیاری دیگر دلالت بر آن دارد ، یعنی می رساند که خود اعمال و یا

لوازم و آثار آن سرنوشت سازند و اموری گوارا یا ناگوار، خیر یا شر، برای صاحبش درست می کنند، که بزودی در روزیکه بساط خلقت بر چیده می شود، به آن امور می رسند!

میان این دو دسته از آیات هیچ منافاتی هم نیست(برای این که دسته اول می رساند که خداوند برای پاداش و کیفر بندگانش بهشت و دوزخی آفریده، که همین الان آماده و مهیا است و تنها پرده ای میان ما و آن حائل است که آنرا نمی بینیم و چون با تمام شدن عمر، آن پرده برداشته شد، با آن روبرو می شویم و دسته دوم از آیات می رساند که اعمال ما در روز قیامت به صورت نعمت های بهشتی و یا عذابهای دوزخی مجسم می شود، پس ممکن است یک انسان که خدا سهمی از بهشت را برای او آفریده ، بخاطر کاهلی و انجام ندادن خیراتی که به صورت نعمتهای آن بهشت مجسم می شود ، بهشتی خالی از نعمت داشته باشد ، پس اگر آیات دسته اول به ما خبر داد از این که بهشت و دوزخ هست و آیات دسته دوم فرمود بهشت و دوزخ مخلوق و مولود عمل خود شما است، نباید توهم کنیم که میان این دو تعبیر منافاتی است. مترجم)

(۱)

گفتاری پیرامون حبط اعمال

« ... وَ لا یَزَالُونَ یُقَتِلُونَکُمْ حَتی یَرُدُّوکُمْ عَن دِینِکمْ إِنِ استَطعُوا وَ مَن یَرْتَدِدْ مِنکُمْ عَن دِینِهِ فَیَمُت وَ هُوَ کافِرٌ فَأُولَئک حَبِطت أَعْمَلُهُمْ فی الدُّنْیَا وَ الاَخِرَهِ وَ أُولَئک أَصحَب النَّارِ هُمْ فِیهَا خَلِدُونَ!»

«... و این مشرکین لا یزال با شما قتال می کنند به این امید که اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند و هر کس از شما از دین خود برگردد و در حال کفر بمیرد اینگونه افراد اعمال نیکشان بی اجر شده در دنیا و آخرت از آن بهره مند نمی شوند و آنان اهل جهنم و در آن جاویدانند!» (۲۱۷/بقره)

کلمه حبط به معنای باطل شدن عمل و از تاثیر افتادن آن است و در قرآن هم جز به عمل نسبت داده نشده ، از آن جمله فرموده:

« لئن اشرکت لیحبطن عملک ، و لتکونن من الخاسرین!»(۶۵/زمر)

و نیز فرموده:

« ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبین لهم الهدی لن یضروا الله شیئا و سیحبط اعمالهم!

یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالکم !»(۳۲و۳۳/محمد)

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۱۴۰

و ذیل همین آیه سوره محمد«ص» که میان کفار و مؤمنین مقابله انداخته، به آنان فرموده اعمالتان حبط شده و به اینان می فرماید زنهار مواظب باشید عملتان باطل نگردد، دلالت دارد بر اینکه حبط به معنای بطلان عمل است، همچنانکه از آیه:« و حبط ما صنعوا فیها و باطل ما کانوا یعملون!»(۱۶/هود) نیز این معنا استفاده می شود و قریب به آن آیه:« و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا !»(۲۳/فرقان) است.

و سخن کوتاه اینکه کلمه « حبط » به معنای باطل شدن عمل و از تاثیر افتادن آن است.

و آنچه خدای تعالی در باره اثر حبط بیان کرده باطل شدن اعمال انسان هم در دنیا و هم در آخرت است ، پس حبط ارتباطی با اعمال دارد ، از جهت اثر آخرتی آنها ، آری ایمان بخدا همانطور که زندگی آخرت را پاکیزه می کند زندگی دنیا را هم پاکیزه می سازد ، همچنانکه قرآن کریم فرمود:« من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیوه طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون!»(۹۷/نحل)

این بود معنای کلمه حبط، حال ببینیم چگونه اعمال کفار و مخصوصا مرتدین در دنیا و آخرت حبط می شود ؟ و ایشان زیانکار می گردند ؟ اما زیانکاریشان در دنیا که بسیار روشن است .

و هیچ ابهامی در آن نیست برای اینکه قلب کافر و دلش به امر ثابتی که همان خدای سبحان است بستگی ندارد، تا وقتی به نعمتی می رسد نعمت را از ناحیه او بداند و خرسند گردد و چون به مصیبتی می رسد آن را نیز از ناحیه خدا بداند و دلش تسلی یابد و نیز در هنگام حاجت دست به درگاه او دراز کند، به خلاف مؤمن که در همه این مراحل زندگی دلش به جائی بستگی دارد .

و خدای تعالی در این مقایسه می فرماید:« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها ؟» (۱۲۲/انعام) و مؤمن را در زندگی دنیا نیز دارای نور و حیات خوانده و کافر را مرده و بی نور و نظیر آن آیه:« فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی ، و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا ، و نحشره یوم القیمه اعمی!» (۱۲۳و۱۲۴/طه)که از راه مقابله می فهمیم زندگی مؤمن و معیشتش فراخ و وسیع و قرین با سعادت است .

و همه این مطالب و علت سعادت و شقاوت را در یک جمله کوتاه جمع کرده و فرموده:« ذلک بان الله مولی الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولی لهم!»(۱۱/محمد)

پس از آنچه گذشت معلوم شد مراد از اعمالی که حبط می شود، مطلق کارهائی است که انسان به منظور تامین سعادت زندگی خود انجام می دهد، نه خصوص اعمال

عبادتی و کارهائی که نیت قربت لازم دارد و مرتد ، آنها را در حال ایمان و قبل از برگشتن به سوی کفر انجام داده، علاوه بر دلیل گذشته، دلیل دیگری که می رساند : مراد از عمل، مطلق عمل است، نه تنها عبادت ، این است که: دیدید حبط را به کفار و منافقین هم نسبت داده، با اینکه کفار عبادتی ندارند و در این باره فرموده:

« یا ایها الذین آمنوا ان تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم!

و الذین کفروا فتعسا لهم و اضل اعمالهم، ذلک بانهم کرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم!» (۷و۸/محمد)

و نیز می فرماید:

« ان الذین یکفرون بایات الله و یقتلون النبیین بغیر حق و یقتلون الذین یامرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب الیم!

اولئک الذین حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره و ما لهم من ناصرین!» (۲۱و۲۲/ال عمران) و آیاتی دیگر .

پس حاصل آیه مورد بحث مانند سایر آیات حبط این است که کفر و ارتداد باعث آن می شود که عمل از این اثر و خاصیت که در سعادت زندگی دخالتی داشته باشد می افتد، همچنانکه ایمان باعث می شود، به اعمال آدمی حیاتی و جانی می دهد، که به خاطر داشتن آن اثر خود را در سعادت آدمی می دهد ، حال اگر کسی باشد که بعد از کفر ایمان بیاورد، باعث شده که به اعمالش که تاکنون حبط بود حیاتی ببخشد و در نتیجه اعمالش در سعادت او اثر بگذارند و اگر کسی فرض شود که بعد از ایمان مرتد شده باشد، تمامی اعمالش می میرد و حبط می شود و دیگر در سعادت دنیا و آخرت وی اثر نمی گذارد و لیکن هنوز امید آن هست که تا نمرده به اسلام برگردد و اما اگر با حال ارتداد مرد، حبط او حتمی شده و شقاوتش قطعی می گردد.

از اینجا روشن می شود که بحث و نزاع در اینکه آیا اعمال مرتد تا حین مرگ باقی است و در هنگام مرگ حبط می شود ، یا از همان اول ارتداد حبط می شود بحثی است باطل و بیهوده .

توضیح اینکه بعضی قائل شده اند ، به اینکه اعمالی که مرتد قبل از ارتداد انجام داده ، تا دم مرگش باقی است ، اگر تا آن لحظه به ایمان خود برنگردد آن وقت حبط می شود و به این آیه استدلال کرده که می فرماید:

« و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره!»(۲۱۷/بقره)

و چه بسا آیه:

« و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا!»(۲۳/فرقان)

هم آن را تایید کند ، چون این آیه نیز حال کفار در هنگام مرگ را بیان می کند

و نتیجه این نظریه آن است که اگر مرتد در دم مرگ به ایمان سابق خود برگردد ، صاحب اعمال سابق خود نیز می شود و دست خالی از دنیا نمی رود .

بعضی دیگر قائل شده اند به اینکه به محض ارتداد اعمال صالح آدمی باطل می شود و دیگر بر نمی گردد ، هر چند که بعد از ارتداد دوباره به ایمان برگردد ، بله بعد از ایمان بار دومش می تواند تا دم مرگ اعمال صالحی انجام دهد و آیه شریفه که قید مرگ را آورده منظورش بیان این جهت است ، که تمامی اعمال که تا دم مرگ انجام داده حبط می شود .

و ما گفتیم اصلا جائی برای این بحث نیست ، چون اگر در آنچه ما گفتیم دقت کنی متوجه می شوی که آیه شریفه در صدد بیان این معنا است که تمامی اعمال و افعال مرتد از حیث تاثیر در سعادتش باطل می شود .

در اینجا مساله دیگری هست که تا حدی ممکن است آن را نتیجه بحث در حبط اعمال دانست و آن مساله احباط و تکفیر است و آن عبارت است از اینکه آیا اعمال در یکدیگر اثر متقابل دارند و یکدیگر را باطل می کنند و یا نه بلکه حسنات حکم خود ، و اثر خود را دارند و سیئات هم حکم خود و اثر خود را دارند ، البته این از نظر قرآن مسلم است که حسنات چه بسا می شود که اثر سیئات را از بین می برد ، چون قرآن در این باره تصریح دارد .

بعضی از علما قائل به تباطل و تحابط اعمال شده اند و گفته اند: اعمال یکدیگر را باطل می سازند و آنگاه این علما در بین خود اختلاف کرده، بعضی گفته اند : هر گناهی حسنه قبل از خود را باطل می کند و هر حسنه ای سیئه قبل از خود را از بین می برد و لازمه آن حرف آن است که انسان یا تنها حسنه برایش مانده باشد و یا تنها سیئه .

و بعضی دیگر گفته اند: میان حسنات و سیئات موازنه می شود، به این معنا که از حسنات و سیئات هر کدام بیشتر باشد، به مقدار آنکه کمتر است از آنکه بیشتر است کم می شود ، تا بقیه بیشتر بدون منافی باقی بماند و لازمه این دو قول این است که برای هر انسانی از اعمال گذشته اش بجز یک قسم نمانده باشد، یا حسنه به تنهائی و یا سیئه به تنهائی و یا اینکه هر دو با هم مساوی بوده و تساقط کرده اند و هیچ چیز برایش نمانده باشد .

و این درست نیست ، زیرا اولا از ظاهر آیه:« و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا عسی الله ان یتوب علیهم ان الله غفور رحیم!» (۱۰۲/توبه)بر می آید که اعمال چه حسنات و چه سیئات، باقی می ماند و تنها توبه خدا سیئات را از بین می برد و تحابط به هر معنائی که تصورش کنند با این آیه نمی سازد .

و ثانیا خدای تعالی در مساله تاثیر اعمال همان روشی را دارد که عقلا در اجتماع انسانی خود دارند و آن روش مجازات است، که کارهای نیک را جدا پاداش می دهند و کارهای زشت را جداگانه کیفر، مگر در بعضی از گناهان که باعث قطع رابطه مولویت و عبودیت از اصل می شود، که در این موارد تعبیر به حبط عمل می کنند و آیات در اینکه روش خدا این است بسیار زیاد است و حاجتی به آوردن آنها نیست .

بعضی دیگر گفته اند: نوع اعمال محفوظند و هر یک از اعمال اثر خود را دارد چه حسنه و چه سیئه .

بله چه بسا می شود که حسنه سیئه را از بین می برد همچنانکه فرمود:

« یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله یجعل لکم فرقانا و یکفر عنکم سیاتکم!» (۲۹/انفال) و نیز فرموده:

« فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه...!» (۲۰۳/بقره)و نیز فرموده:

« ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم !»(۳۱/نسا)

بلکه بعضی از اعمال گناه را مبدل به حسنه می کند ، همچنانکه فرمود:

« الا من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات!» (۷۰/فرقان)

در اینجا مساله دیگری هست که اصل و بنیان آن دو مساله است و آن این است که ببینیم مکان و زمان این جزا و استحقاق آن کجا و چه وقت است؟ بعضی گفته اند: هنگام عمل، بعضی دیگر گفته اند: حین مرگ و بعضی دیگر گفته اند: عالم آخرت است، بعضی هم گفته اند هنگام عمل است به موافات، به این معنا که اگر آن حالی را که در حال عمل داشت تا دم مرگ ادامه ندهد، مستحق جزا نیست مگر آنکه خدا بداند که سرانجام حال او چیست و بر چه حالی مستقر می شود، در نتیجه، همان جزائی را که در حال عمل مستحق بود برایش نوشته می شود .

صاحبان این اقوال هر یک برای گفته خود استدلال به آیاتی متناسب با آن کرده اند ، چون بعضی از آیات هستند که مناسب با یکی از این اوقات و منطبق با آن می شود ، البته گاهی به وجوه عقلیه ای که برای خود ترکیب و تلفیق کرده اند استدلال نموده اند .

ولی آنچه جا دارد گفته شود : این است که اگر ما در باب ثواب و عقاب و حبط و تکفیر و مسائلی نظیر اینها راه نتیجه اعمال را که در تفسیر آیه:« ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها ...!» (۲۶/بقره)بیان شد پیش بگیریم، لازمه آن راه این است که بگوئیم نفس و جان انسانی مادام که متعلق به بدن است جوهری است دارای تحول که قابلیت تحول را هم در ذات خود دارد و هم در آثار ذاتش، یعنی آن صورتهائی که از او صادر

می شود و نتایج و آثار سعیده و شقیه قائم به آن صورتها است .

بنا بر این وقتی حسنه ای از انسان صادر می شود، در ذاتش صورت معنویه ای پیدا می شود، که مقتضی آن است که متصف به صفت ثواب شود و چون گناهی از او سر می زند صورت معنویه دیگری در او پیدا می شود که صورت عقاب قائم بدان است، چیزی که هست ذات انسان از آنجائی که گفتیم متحول و از نظر حسنات و سیئاتی که از او سر می زند در تغیر است، لذا ممکن است صورتی که در حال حاضر به خود گرفته مبدل به صورتی مخالف آن شود، این است وضع نفس آدمی و همواره در معرض این دگرگونی هست تا مرگش فرا رسد، یعنی نفس از بدن جدا گشته ، از حرکت و تحول(حرکت از استعداد به فعلیت و تحول از صورتی به صورتی دیگر،) بایستد .

در این هنگام است که صورتی و آثاری ثابت دارد، ثابت یعنی اینکه دیگر تحول و دگرگونگی نمی پذیرد، مگر از ناحیه خدای تعالی، یا به آمرزش و یا شفاعت به آن نحوی که در سابق بیان کردیم .

و همچنین اگر در مساله ثواب و عقاب مسلک مجازات را به آن جور که در گذشته بیان کردیم اختیار کنیم، در آن صورت حال انسان از جهت به دست آوردن حسنه و سیئه و اطاعت و معصیت نسبت به تکالیف الهیه و ترتب ثواب و عقاب بر آنها حال یک انسان اجتماعی از جهت تکالیف اجتماعی و ترتب مدح و ذم بر آنها خواهد بود .

و ما می بینیم عقلا به مجرد اینکه فعلی از فاعلش سرزد، اگر فعل خوبی باشد شروع می کنند به مدح او و اگر بد باشد می پردازند به مذمت و ملامتش ولی این معنا را هم در نظر دارند که مدح و ذمشان دائمی نمی تواند باشد، چون ممکن است به خاطر عوض شدن فاعل عوض شود، آنکه فعلا مستحق مدح است در آینده مستحق مذمت و آنکه فعلا مستحق مذمت است در آینده مستحق مدح شود .

پس عقلا هم هر چند مدح و ذم فاعل را به محض صدور فعل از فاعل بکار می زنند و لیکن بقای آن دو را مشروط به این می دانند که فاعل عملی بر خلاف آنچه کرده بود نکند و تنها کسی را مستحق مدح ابدی و یا مذمت همیشگی می دانند ، که یقین کنند وضع او عوض نمی شود و این یقین وقتی حاصل می شود که فاعل دستش از عمل کوتاه شود، یا به اینکه بمیرد و یا حداقل دیگر استعداد زنده ماندن نداشته باشد ، چنین کسی را اگر فاعل عمل نیکی بوده مستحق ستایش دائمی و اگر مرتکب جنایتی شده سزاوار مذمت دائمی می دانند .

از اینجا معلوم شد که همه آن اقوالی که در مسائل نامبرده نقل کردیم ، اقوالی باطل و منحرف از حق بود ، برای اینکه بنای بحث را بر اساسی گذاشته بودند که اساسی

و درست نبود .

و معلوم شـد که اولا حق مطلب این است که انسان به مجرد اینکه عملی را انجام داد مسـتحق ثواب و یا عقاب می شود و لیکن این اسـتحقاقش دائمی نیست ، ممکن است دستخوش دگرگونی بشود و وقتی از معرض دگرگونی در می آید که دیگر عملی از او صادر نشود ، یعنی بمیرد .

و ثانیـا در مسـاله حبـط شـدن بـه وسـیله کفر و امثـال آن ، حـق ایـن است که حبـط هم نظیر اسـتحقاق اجر است ، که به مجرد ارتکاب گناه می آید ، ولی همواره در معرض دگرگونی هست تا روزی که صاحبش بمیرد ، آن وقت یک طرفی می شود .

و ثالثا حبط همانطور که در اعمال اخروی هست در اعمال دنیوی هم جریان می یابد .

و رابعـا فرض تحابـط یعنی حبـط طرفینی در اعمال و اینکه یک عمل عمل دیگر را حبط کنـد و دومی هم اولی را حبط کنـد ، فرضیه ای است باطل، به خلاف تکفیر و امثال آن .

(۱)

تحولات سرنوشت ساز دراعمال

گفتاری پیرامون:احکام اعمال از حیث جزا

۱- ابطال تمام خوبی های دنیوی و ذخیره آخرتی انسان

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۲۵۱

یکی از احکام اعمال آدمی این است که پاره ای از گناهان حسنات دنیا و آخرت را حبط می کند، مانند:

۱- « ارتداد» که آیه شریفه:

« و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره ...!»(۲۱۷/بقره)

آنرا باعث حبط اعمال در دنیا و آخرت معرفی کرده است.

۲-« کفر» که کفر به آیات خدا و عناد به خرج دادن نسبت به آن نیز به حکم آیه:

« ان الذین یکفرون بایات الله و یقتلون النبیین بغیر حق و یقتلون الذین یامرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب الیم!

اولئک الذین حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره!»(۲۱و۲۲/ال عمران)

باعث حبط اعمال در دنیا و آخرت است.

۲- محو تمام گناهان دنیا و آخرت انسان

در مقابل آن دو گناه بعضی از اطاعتها و اعمال نیک هست ، که اثر گناهان را هم در دنیا محو می کند و هم در آخرت، مانند:

۱-« اسلام و توبه» به دلیل آیه شریفه:

« قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمه الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم!

و انیبوا الی ربکم و اسلموا له من قبل ان یاتیکم العذاب ثم لا تنصرون و اتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم!» (۵۳و۵۴/زمر)

و آیه شریفه:

« فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی!

و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا و نحشره یوم القیمه اعمی!» (۱۲۳و۱۲۴/طه)

۳- گناهان مشخص حبط کننده اعمال مشخص

بعضی از گناهان است که بعضی از حسنات را حبط می کند مانند:

۱-« دشمنی با رسول خدا » که به حکم آیه شریفه:

« ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبین لهم الهدی لن یضروا الله شیئا و سیحبط اعمالهم

یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالکم!»(۳۲و۳۳/محمد)

باعث حبط بعضی از حسنات می شود، چون مقابله میان دو آیه اقتضا می کند که امر به اطاعت از رسول در مقابل و به معنای نهی از مشاقه با رسول بوده و نیز ابطال در آیه دوم معنای حبط در آیه اول باشد.

۲-« صدا بلند کردن در حضور رسولخدا» که به حکم آیه شریفه:

« یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی و لا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و انتم لا تشعرون!»(۲/حجرات)

۴- کارهای نیک مشخص محو کننده گناهان مشخص

بعضی از کارهای نیک است که اثر بعضی از گناهان را از بین می برد مانند:

۱-« نمازهای واجب» که به حکم آیه شریفه:

« و اقم الصلوه طرفی النهار و زلفا من اللیل ان الحسنات یذهبن السیئات!» (۱۱۴/هود)

باعث محو سیئات می گردد.

۲-« حج» که به حکم آیه شریفه:

« فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه و من تاخر فلا اثم علیه!»(۲۰۳/بقره)

۳-« اجتناب از گناهان کبیره» که به حکم آیه شریفه:

« ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم !»(۳۱/نسا)

باعث محو سیئات می شود و نیز به حکم آیه شریفه:

« الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش الا اللمم ان ربک واسع المغفره !» (۳۲/نجم)

باعث محو اثر گناهان کوچک می شود .

۵- گناهان منتقل کننده خوبیهای انسان به دیگری

بعضی از گناهان است که حسنات صاحبش را به دیگران منتقل می کند ، مانند:

۱-« قتل » که خدای تعالی در باره اش فرموده:

« انی ارید ان تبوء باثمی و اثمک!»(۲۹/مائده)

۲-« غیبت و بهتان» که این معنا در باره غیبت و بهتان و گناهانی دیگر در روایات وارده از رسول خدا و ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل شده.

۶- طاعات منتقل کننده گناهان انسان به دیگری

بعضی از طاعتها هست که گناهان صاحبش را به غیر منتقل می سازد، که بزودی خواهد آمد.

۷- گناهان منتقل کننده مثل گناهان دیگران به انسان

بعضی از گناهان است که مثل سیئات غیر را به انسان منتقل می کند، نه عین آنرا، مانند:

۱-« گمراه کردن مردم» که به حکم آیه:

« لیحملوا اوزارهم کامله یوم القیمه و من اوزارالذین یضلونهم بغیر علم!»(۲۵/نحل)

و نیز فرموده:

« و لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم!»(۱۳/عنکبوت)

۸- طاعات منتقل کننده مثل حسنات دیگران به انسان

بعضی از اطاعتها هست که مثل حسنات دیگران را به انسان منتقل می کند نه عین آنها را و قرآن در این باره فرموده:

« و نکتب ما قدموا و آثارهم!»(۱۲/یس)

۹- گناهان مضاعف کننده عذاب انسان

پاره ای از گناهان است که باعث دو چندان شدن عذاب می شود، و قرآن در این باره فرموده:

« اذا لاذقناه ضعف الحیوه و ضعف المماه !»(۷۵/اسرا) و نیز فرموده:

« یضاعف لها العذاب ضعفین!» (۳۰/احزاب)

۱۰- طاعات مضاعف کننده ثواب انسان

پاره ای از طاعتها هست که باعث دو چندان شدن ثواب می شود، مانند:

۱-« انفاق در راه خدا» که در باره اش فرموده:

« مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبه انبتت سبع سنابل فی کل سنبله ماه حبه!»(۲۶۱/بقره)

و نظیر این تعبیر در دو آیه زیر آمده:

« اولئک یؤتون اجرهم مرتین یؤتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نورا تمشون به و یغفر لکم!»(۲۸/حدید)

علاوه بر اینکه به حکم آیه شریفه:

« من جاء بالحسنه فله عشر امثالها!»(۱۶۰/انعام)

بطور کلی کارهای نیک پاداش مکرر دارد .

۱۱- حسنات تبدیل کننده سیئات به حسنات

پاره ای از حسنات هست که سیئات را مبدل به حسنات می کند و خدای تعالی در این باره فرموده:

« الا من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات!»(۷۰/فرقان)

۱۲- اعطای حسنات نظیر حسنات یکی به دیگری

پاره ای از حسنات است که باعث می شود نظیرش عاید دیگری هم بشود و در این باره فرموده:

« و الذین آمنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم و ما التناهم من عملهم من شی ء کل امرء بما کسب رهین!»(۲۱/طور)

۱۳- تسری سیئات انسان به دیگری

ممکن است اگر در قرآن بگردیم نظیر این معنا را در گناهان نیز پیدا کنیم، مانند ظلم به ایتام مردم، که باعث می شود فرزند خود انسان یتیم شود و نظیر آن ستم در فرزندان ستمگر جریان یابد، که در این باره می فرماید:

« و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم!» (۹/نسا)

۱۴- تحویل و تحول سئیات یکی با حسنات دیگری و بالعکس

پاره ای حسـنات است که سـیئات صاحبش را به دیگری و حسنات آن دیگری را به وی می دهد، همچنانکه پاره ای از سیئات است که حسنات صاحبش را به دیگری و

سیئات دیگری را به او می دهد.

این از عجایب امر جزا و استحقاق است.

بحث پیرامون آن در ذیل آیه شریفه:« لیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنم!» (۳۷/انفال)در المیزان آمده است.

در موارد همه این آیاتی که دیدید روایات بسیار متنوعی وارد شده که هر دسته از آنها را در ذیل آیه مناسبش در المیزان نقل شده است.

با دقت در آیات سابق و تدبر در آنها این معنا روشن می شود که اعمال انسانها از حیث مجازات یعنی از حیث تاثیرش در سعادت و شقاوت آدمی نظامی دارد غیر آن نظامی که اعمال از حیث طبع در این عالم دارد .

چون در این عالم عمل خوردن مثلا- که یک عمل انسانی است ، از حیث اینکه عبارت است از مجموع حرکاتی جسمانی و فعل و انفعالهائی مادی که تنها قائم به شخص خورنده است و اثرش هم که عبارت است از سیر شدن، عاید فاعل به تنهائی می شود و با خوردن من دیگری سیر نمی شود و همچنین قیامی به غذای خورده شده دارد، که آن را از صورتی به صورت دیگر در می آورد، ولی با جویدن این غذا غذاهای دیگر جویده نمی شود و هضم نمی گردد و نیز غذائی که به صورت نان بوده مبدل به برنج نمی شود و ذات و هویتش متبدل نمی گردد و همچنین اگر زید عمرو را بزند ، این حرکاتی که از او سر زده تنها زدن است و چیز دیگری نیست و تنها زید زننده است نه دیگری و تنها عمرو زده شده نه دیگری و همچنین مثالهای دیگر .

و لیکن همین افعال در نشاه سعادت و شقاوت احکامی دیگر دارد، همچنانکه می بینیم قرآن کریم گناهان را که از نظر نظام دنیائی ای بسا خدمت به نفس و کام گیری از لذات باشد ظلم به نفس خوانده می فرماید:

« و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون!»(۵۷/بقره) و نیز فرموده:

« و لا یحیق المکر السیی ء الا باهله !»(۴۳/فاطر) و نیز فرموده:

« انظر کیف کذبوا علی انفسهم !»(۲۴/انعام) و نیز فرموده:

« ثم قیل لهم این ما کنتم تشرکون من دون الله؟ قالوا: ضلوا عنا بل لم نکن ندعوا من قبل شیئا کذلک یضل الله الکافرین!»(۷۳و۷۴/غافر)

و سخن کوتاه آنکه عالم مجازات نظامی جداگانه دارد ، چه بسا می شود که یک عمل در آن عالم مبدل به عملی دیگر می

شود و چه بسا عملی که از من سر زده مستند به دیگری می شود و چه بسا به فعلی حکمی می شود غیر آن حکمی که در دنیا داشت و همچنین آثار دیگری که مخالف با نظام عالم جسمانی است .

این معنا نباید باعث شود که کسی توهم کند که اگر این مطلب را مسلم بگیریم باید احکام عقل را در مورد اعمال و آثار آن بکلی باطل بدانیم و در اینصورت دیگر سنگ روی سنگ قرار نمی گیرد، بدین جهت جای این توهم نیست که ما می بینیم خدای سبحان هر جا استدلال خودش و یا ملائکه موکل بر امور را بر مجرمین در حال مرگ یا برزخ حکایت می کند و همچنین هر جا امور قیامت و آتش و بهشت را نقل می نماید ، همه جا به حجت های عقلی یعنی حجت هائی که عقل بشر با آنها آشنا است استدلال می کند و همه جا بر این نکته تکیه دارد، که خدا به حق حکم می کند و هر کس هر چه کرده به کمال و تمام به او بر می گردد .

و از آن جمله می فرماید:

« و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله و نفخ فیه اخری فاذا هم قیام ینظرون!

و اشرقت الارض بنور ربها و وضع الکتاب و جی ء بالنبیین و الشهداء و قضی بینهم بالحق و هم لا یظلمون!

و وفیت کل نفس ما عملت و هو اعلم بما یفعلون!» (۶۸تا۷۰/زمر)

و نیز در قرآن این خبر مکرر آمده، که خدا بزودی در قیامت در میان مردم به حق داوری و در آنچه اختلاف دارند به حق حکم می کند و در این باب کلامی که از شیطان حکایت فرموده کافی است که گفت:

« ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم!»(۲۲/ابراهیم)

از اینجا می فهمیم که هر چند میان نشاه طبیعت و نشاه جزا همانطور که گفتیم اختلاف روشنی هست و لیکن چنان هم نیست که حجت و دلیل عقلی در نشاه اعمال و نشاه جزا باطل باشد. چیزی که هست باید با دقت و تدبر حل عقده کرد!

و چیزی که این عقده را می گشاید، این است که خدای تعالی در دعوت مردم و ارشادشان به زبان خود آنان حرف زده و در مخاطباتش با آنان و بیاناتی که برای آنان دارد ، طبق عقول اجتماعی سخن گفته و به اصول و قوانینی تمسک کرده ، که در عالم عبودیت و مولویت دایر است ، خود را مولی و مردم را بندگان و انبیا را فرستادگانی به سوی بندگان شمرده و با امر و نهی و بعث و زجر و بشارت و انذار و وعده و تهدید و سایر ملحقات آن از قبیل عذاب و مغفرت و غیره ارتباط خود را با آنان حفظ فرموده است.

این طریقه قرآن کریم است در سخن گفتن با مردم و خود او تصریح می فرماید که مساله عظیم تر از آن توهم ها و خیالاتی است که به ذهن مردم می رسد و چیزی است که حوصله مردم گنجایش آن را ندارد، حقایقی است که فهم بشر بدان احاطه نمی یابد و

بهمین جهت آن حقایق را نازل و باز هم نازل کرده، تا هم افق با ادراک بشر شود و در نتیجه آن مقداری که خدا می خواهد از آن حقایق و از تاویل این کتاب عزیز بفهمند همچنانکه فرمود:« و الکتاب المبین! انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون! و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم!» (۲تا۴/زخرف)

پس قرآن کریم در خبر دادن از خصوصیات احکام جزا و آنچه مربوط به آن است اعتمادش بر احکام کلیه عقلائیه است، که در بین عقلا دایر است و اساسش مصالح و مفاسد است .

لطف قضیه در اینجا است که این حقایق پنهان از سطح فهم های عادی با همه بلندی افقش قابل تطبیق با احکام عقلائی نامبرده است و می شود با آنها توجیهش کرد .

آری عقل عملی اجتماعی هیچ امتناعی ندارد از اینکه بعضی از مفسدین را مثلا به تمامی آثار سوئی که بر عمل زشتش مترتب می شود و ضررهائی که به اجتماع می زند مؤاخذه نموده، مثلا از قاتل تمامی حقوق اجتماعی که به خاطر مرگ مقتول فوت شده ، مطالبه کند و یا اگر سنت زشتی در اجتماع باب کرده او را به تمامی زشتی هائی که دیگران مرتکب می شوند مؤاخذه کند .

در مثال اول حکم کند به اینکه آنچه مقتول گناه داشته به حسب اعتبار عقلی به گردن قاتل است و در مثال دوم حکم کند به اینکه تمامی گناهانی را که افراد اجتماع به خاطر پیروی از سنت او انجام داده اند گناه خود او است، هر چند که گناه یک یک آن افراد هم هست و همانطور که تک تک افراد را مؤاخذه می کند، او را نیز مؤاخذه می نماید.

و همچنین ممکن است در باره کسی که عملی را انجام داده حکم کند به اینکه انجام نداده و یا در باره فعلی معین و محدود حکم کند به اینکه آن فعل نیست و یا حسنات دیگران حسنات ما است و یا اینکه انسان امثال آن حسنات را دارد ، همه اینها به مقتضای مصالحی است که موجود باشد .

پس قرآن کریم این احکام عجیبی که در باب جزا دارد از قبیل مجازات و یا پاداش انسان، به خاطر کاری که دیگران کرده اند و نسبت دادن فعل به کسی که فاعل آن نیست و فعلی را غیر آن کردن و امثال آن را تعلیل نموده و با قوانین عقلائیه ای که در ظرف اجتماع و در سطح افکار عمومی جریان دارد توضیح می دهد ، هر چند که بر حسب واقع و حقیقت نظامی دارد غیر نظام عالم حس و احکام اجتماعی و عقلائی محصور در چهار دیواری زندگی دنیا است و به زودی برای انسان چیزهائی که در امروز برایش مستور بود کشف می شود و این کشف در روز قیامت است که همه سرائر و باطن ها ظاهر

می شود.

همچنانکه قرآن کریم فرموده:

« و لقد جئناهم بکتاب فصلناه علی علم هدی و رحمه لقوم یؤمنون!

هل ینظرون الا تاویله؟ یوم یاتی تاویله یقول الذین نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق!» (۵۳/اعراف)

و نیز فرموده:

« و ما کان هـذا القرآن ان یفتری من دون الله و لکن تصـدیق الـذی بین یدیه و تفصـیل الکتاب لا ریب فیه من رب العالمین، تا آنجا که می فرماید: بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تاویله!»(۳۷تا۳۹/یونس)

با این بیانی که ذکر کردیم اختلافی که در نظر ابتدائی میان آیات مربوط به این احکام عجیب و میان امثال آیه:

« فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره و من یعمل مثقال ذره شرا یره !»(۷و۸/زلزله)

و آیه:« لکل امرء بما کسب رهین!»(۲۱/طور)

و آیه:« و ان لیس للانسان الا ما سعی!»(۳۹/نجم)

و آیه:« ان الله لا یظلم الناس شیئا!»(۴۴/یونس)

و آیات بسیاری دیگر موجود است برطرف می شود .

برای اینکه آیات دسته اول که مورد بحث ما است حکم می کند به اینکه گناهان کشته شده به ظلم ، به گردن قاتل ظالم است و وقتی به گردن او بود اگر مؤاخـذه اش کننـد، به گناهان خودش مؤاخـذه اش کرده انـد و نیز آن آیات حکم می کرد که هر کس سـنت بـدی بـاب کنـد پیروان آن سـنت به تنهائی آن گناه را مرتکب نشـده انـد، باب کننـده نیز مرتکب شـده، پس یک معصیت دو معصیت است و اگر حکم می کرد به اینکه یاور ظالم در ظلمش و پیرو پیشوای ضلالت هر دو شریک در معصیتند و مثل خود ظالم و پیشوا، فاعلنـد، قهرا مصـداق آیه:« الا تزر وازره وزر اخری ...!» (۳۸/نجم)و نظایر آن می شوند، نه اینکه این دو طایفه از حکم آیه نامبرده مستثنا باشند و یا مورد نقض آن واقع گردند .

آیه شریفه:« و قضی بینهم بالحق و هم لا یظلمون! و وفیت کل نفس ما عملت و هو اعلم بما یفعلون!»(۶۹و۷۰/زمر) هم به همین معنا اشاره می کنـد ، چون جمله:« و خـدا به آنچه می کردند داناتر است!» دلالت و یا حداقل اشعار به این دارد که پرداخت و دادن عمـل هر کسـی به وی بر حسب علم خـدا و محاسـبه ای است که او از افعـال خلق دارد، نه بر حسب محاسـبه ای که خلق

پیش خود دارند، چون خلق علم و عقل این محاسبه را ندارند، زیرا خدا این عقل را در دنیا از آنان سلب کرده و در حکایت گفتار دوزخیان فرموده: « لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر!» (۱۰/ملک)

و نیز در آخرت هم عقل و علم را از آنان گرفته می فرماید:

« و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سبیلا !» (۷۲/اسری)

و نیز فرموده:« نار الله الموقده التی تطلع علی الافئده!»(۶و۷/همزه)

و در تصدیق این گرفتن علم و عقل فرموده:« قالت اخریهم لا ـ ولیهم ربنا هؤلاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لکل ضعف و لکن لا تعلمون!» (۳۸/اعراف)

که در این آیه برای همه متبوعان و تابعان عذاب دو چندان اثبات کرده، اما متبوعان برای اینکه هم خودشان گمراه بودند و هم دیگران را گمراه کردند و اما تابعان برای اینکه هم گمراه شدند و هم با پیروی متبوعین مکتب آنان را زنده نگه داشتند و باعث رونق آن مکتب شدند، آنگاه می فرماید:« هر دو طایفه نادانند!»

حال اگر بگوئی: ظاهر آیاتی که علم را از مجرمین هم در دنیا و هم در آخرت سلب می کند، منافات دارد با آیات دیگری که اثبات علم برای آنان می کند ، مانند آیه شریفه:« کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا لقوم یعلمون!»(۳/فصلت) و مانند آیاتی که علیه کفار احتجاج می کند و احتجاج علیه کسی که علم ندارد و استدلال سرش نمی شود معنا ندارد.

علاوه بر اینکه خود آیات مورد بحث مشتمل بر احتجاجی است که در آخرت علیه کفار می شود و ما چاره ای نداریم مگر اینکه برای آنان در آخرت عقل و ادراکی اثبات کنیم .

از این که هم بگذریم در این میان آیاتی است که برای کفار در خصوص آخرت علم و یقین اثبات می کند، مانند آیه شریفه:

« لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید!» (۲۲/ق) و آیه شریفه:

« و لو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون!» (۱۲/سجده)

در پاسخ می گوئیم: منظور از اینکه گفتیم خدای تعالی علم در دنیا را از آنان نفی کرده ، نفی پیروی از علم است و منظور از نفی علم در آخرت از آنان این است که وقتی سر از قبر بر می آورند جهالتی که در دنیا بر اساس آن زندگی کردند گریبانشان را می گیرد و اعمالشان از ایشان منفک نمی شود همچنانکه فرمود:

« و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمه کتابا یلقاه منشورا !» (۱۳/اسرا) و نیز فرموده:

« قال یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین، فبئس القرین!»(۳۸/زخرف) و آیاتی دیگر نظیر آن.

امام غزالی از این اشکال که چگونه اعمال از یکی به دیگری منتقل می شود ، پاسخی دیگر داده و در بعضی از رساله های خود بطور خلاصه گفته: نقل حسنات و

سیئات به خاطر ظلمی که انسان کرده، در همین دنیا و هنگام جریان ظلم واقع می شود، ولی روز قیامت برای انسان کشف می شود و مثلا- ظالم می بیند که طاعتهایش در نامه عمل دیگری است، پس این معنا در آخرت معلوم می شود و گرنه در همان دنیا منتقل شده بود .

همچنانکه فرمود:« لمن الملک الیوم لله الواحد القهار!»(۱۶/غافر) که می فرماید در روز قیامت خدای واحد قهار مالک است و حال آنکه در دنیا نیز مالک حقیقی خدا است، لاجرم باید بگوئیم منظور از اثبات ملک برای خدا در قیامت این است که این حقیقت در دنیا برای همه منکشف نیست، در قیامت منکشف می شود ، چیزی را هم که انسان نمی داند و در خود سراغ ندارد، چنین چیزی برای او وجود ندارد ، هر چند در واقع وجود داشته باشد و همینکه علم به آن چیز پیدا کرد در حقیقت همان هنگام دارای آن شده است .

پس با این پاسخ مقصود کلام آن کسی که گفته چگونه معدوم و امور عرضی منتقل می شود؟ از اعتبار ساقط می گردد، زیرا آنچه منتقل می شود ثواب عمل و اطاعت است ، نه خود عمل ، و لیکن از آنجائی که منظور از عمل نیک ثواب آن است، تعبیر می کنند به اینکه عمل فلانی منتقل به دیگری می شود .

و اما اینکه گفت امور عرضی چگونه منتقل می شود می گوئیم: اثر اطاعت امری خارج از انسان و عارض و لاحق به او نیست، تا این اشکال پیش آید و نیز انتقال آن در آخرت بعد از معدوم شدنش در دنیا از قبیل اعاده معدوم و محال باشد و شما هم نمی توانید اثر طاعات را امری جوهری بدانید و گرنه از شما می پرسیم نام این جوهر چیست ؟ .

بلکه اثر طاعات آن روشنائی است که در قلب آدمی پدید می آورد، چون طاعات اثری در قلب دارد، که ما نام آن را تنویر می گذاریم، همچنانکه گناهان در قلب اثری دارد که باید نامش را قساوت و ظلمت گذاشت و با انوار طاعات مناسبت و ارتباط قلب با عالم نور و معرفت و شهود معنوی مستحکم می شود و به خاطر تاریکی ها و قساوت استعداد قلب برای دوری و حجاب بیشتر می شود و میان طاعات و معاصی تعاقب و تضاد است، همچنانکه خود قرآن فرموده:« ان الحسنات یذهبن السیئات!» (۱۱۴/هود) و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرموده:« اتبع السیئه الحسنه تمحها- دنبال گناه حسنه ای بجای آر تا آنرا محو کنی!» و نام آثار سوء گناهان اثم است ، پس آثام آثار حاصله از گناهان است و بهمین مناسبت است که آن جناب فرمود:« آدمی حتی از اینکه تیغی به پایش برود اجر می برد- ان الرجل لیثاب حتی بالشوکه تصیب رجله !» و نیز فرمود:« حدود شرعی

کفاره گناهان است - الحدود کفارات!»

بنا بر این ظالم از ظلمی که می کند ظلمت و قساوتی در دلش پیدا می شود ، که آن ظلمت اثر نوری را که از طاعات در قلبش پیدا شده بود می زداید و مظلوم از ظلم او متالم گشته شهوتش می شکند و در نتیجه اثر گناهان یعنی ظلمتی که از ناحیه آن در دلش پیدا شده بود، زدوده می شود و دلش به نوعی نورانی می شود، پس می توان گفت نوری که قبلاـ در قلب ظالم بوده، به قلب مظلوم منتقل می شود و ظلمتی که قبلا در دل مظلوم بود به قلب ظالم منتقل می شود .

این است معنای انتقال حسنات و سیئات!

حال اگر کسی بگوید: اینکه نقل نیست، بلکه آنچه تو گفتی معنایش این شد که نور قلب ظالم می میرد و خاموش می شود و نوری دیگر در قلب مظلوم پیدا می شود و همچنین ظلمت قلب مظلوم می میرد و ظلمتی دیگر در قلب ظالم پیدا می شود و این نقل حقیقی نیست .

در پاسخ می گوئیم: کلمه « نقل » گاهی بر همین معنا نیز بطور استعاره به کار می رود ، مثلا گفته می شود سایه از فلان جا به جای دیگر منتقل شد و یا گفته می شود نور آفتاب و یا چراغ از زمین به دیوار افتاد و از این قبیل تعبیرات، معنای انتقال طاعات هم از همین قبیل است .

به این معنا که از انتقال ثواب طاعات، به انتقال طاعات تعبیر شده و از مسبب به سبب کنایه آورده شده است و اثبات وصف در محلی و ابطال مثل آن در محلی دیگر را نقل نامیده و همه این تعبیرات در لسانها شایع است: و به برهان معلوم شده، هر چند که در لسان شرع وارد نشده باشد، تا چه رسد به اینکه در لسان شرع هم وارد شده باشد ، این بود خلاصه گفتار امام غزالی .

تحلیل و تنقید گفتار غزالی

حاصل گفتار وی این شد که اگر رفتاری که خدای سبحان نسبت به هر قاتل و هر مقتول دارد نقل خوانده شده، در حقیقت استعاره ای است در استعاره نخست به استعاره اثر طاعت را طاعت خوانده و سپس محو چیزی و اثبات چیزی دیگر را نقل نامیده و ما اگر این پاسخ را که غزالی داده در همه احکامی که برای اعمال شمردیم جاری کنیم باید همه آنها را مجاز بدانیم در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم خدای سبحان این احکام را بر طبق نظریه عقل عملی و اجتماعی مقرر کرده و احکام خود را بر اساس آن نظریه ها تاسیس نموده، آنچه را که عقل مصالح بداند مصالح دانسته، آنچه را مفاسد بشمارد مفاسد دانسته و شکی نیست که این احکام عقلی که از

عقل صادر می شود به اعتقاد حقیقت صادر می شود نه مجاز و بهمین حساب قاتل را به جرم مقتول مؤاخذه نموده و مقتول و یا ورثه او را به پاداش حسنات قاتل پاداش و هدیه می دهد و همچنین معاملاتی دیگر نظیر اینکه ناشی از این اعتقاد است، که جرم او عین جرم این و حسنه این عین حسنه او است و همچنین .

این وضع احکام نامبرده است در ظرف اجتماع، که موطن احکام عقلی عملی است: و اما بالنسبه به غیر این ظرف یعنی در ظرف حقایق، البته باید گفت: تمامی این احکام مجازند، مگر اینکه پای تحلیل عقلی پیش آید، به این معنا که این مفاهیم از آنجا که مفاهیمی اعتباریه هستند که از حقایق گرفته شده اند و به مجاز و ادعا جزء مصادیق آن حقایق شمرده شدند لاجرم همه آنها با مقایسه با آن حقایق ماخوذه مجازهائی خواهند بود(دقت فرمائید!)

۱۵- نوشته و محفوظ بودن اعمال انسان

یکی دیگر از احکام اعمال این است که به حکم آیات زیر اعمال بندگان محفوظ و نوشته شده است و روزی مجسم خواهد شد:

« یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بینها و بینه امدا بعیدا!»(۳۰/ال عمران)

« و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمه کتابا یلقاه منشورا!» (۱۳/اسرا)

« و نکتب ما قدموا و آثارهم و کل شی ء احصیناه فی امام مبین!»(۱۲/یس)

« لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم حدید!»(۲۲/ق)

۱۶- ارتباط بین حوادث و اعمال انسان

یکی دیگر از احکام اعمال این است که بین اعمال انسان و حوادثی که رخ می دهد ارتباط هست، البته منظور ما از اعمال تنها حرکات و سکنات خارجیه ای است که عنوان حسنه و سیئه دارند، نه حرکات و سکناتی که آثار هر جسم طبیعی است، به آیات زیر توجه فرمائید:

« و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر!»(۳۰/شوری)

« ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم!

و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له !»(۱۱/رعد)

« ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم!»(۵۳/انفال)

و این آیـات ظـاهر در این است که میـان اعمـال و حوادث تـا حـدی ارتبـاط هست ، اعمـال خیر و حوادث خیر و اعمـال بـد و حوادث بد .

و در کتاب خدای تعالی دو آیه هست که مطلب را تمام کرده ، و به وجود این

ارتباط تصریح نموده است ، یکی آیه شریفه:

« و لو ان اهـل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السـماء و لکن کـذبوا فاخـذناهم بما کانوا یکسـبون!» (۹۶/اعراف)و دیگری آیه:

« ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون!»(۴۱/روم)

پس معلوم می شود حوادثی که در عـالم حادث می شود، تا حـدی تابع اعمال مردم است، اگر نوع بشـر بر طبق رضای خـدای عمل کنـد و راه طاعت او را پیش گیرد ، نزول خیرات و باز شدن درهای برکات را در پی دارند و اگر این نوع از راه عبودیت منحرف گشـته ، ضـلالت و فساد نیت را دنبال کنند و اعمال زشت مرتکب گردند ، باید منتظر ظهور فساد در خشکی و دریا و هلاکت امتها و سـلب امنیت و شیوع ظلم و بروز جنگها و سایر بدبختی ها باشند بدبختی هائی که راجع به انسان و اعمال انسان است و همچنین بایـد در انتظـار ظهور مصـائب و حوادث جوی، حوادثی کهماننـد سـیل و زلزله و صـاعقه و طوفان و امثال آن خانمان برانداز است باشـند و خدای سـبحان در کتاب مجیدش به عنوان نمونه داسـتان سیل عرم و طوفان نوح و صاعقه ثمود و صرصر عاد و از این قبیل حوادث را ذکر فرموده .

پس هر امتی که طالح و فاسد شد قهرا در رذائل و گناهان فرو می رود و خدا هم وبال آنچه کرده بدو می چشاند و قهرا منتهی به هلاکت و نابودیشان می شود ، به این آیات توجه فرمائید:

« ا و لم یسـیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبه الـذین کانوا من قبلهم، کانوا هم اشـد منهم قوه و آثارا فی الارض، فاخذهم الله بذنوبهم و ما کان لهم من الله من واق!» (۲۱/غافر)

« و اذا اردنا ان نهلک قریه امرنا مترفیها ففسقوا فیها، فحق علیها القول، فدمرناها تدمیرا ! »(۱۶/اسرا)

«ثم ارسلنا رسلنا تترا کلما جاء امه رسولها کذبوه، فاتبعنا بعضهم بعضا و جعلناهم احادیث فبعدا لقوم لا یؤمنون!» (۴۴/مومنون)

این آیات همه راجع به امت طالحه بود و معلوم است که وضع امت صالحه خلاف این وضع است .

فرد هم مثل امت است، او نیز حسـنه و سـیئه و عذاب و نقمت دارد، چیزی که هست بسـیار می شود که فرد به نعمت اسلاف و نیاکان خود متنعم می شود، همچنانکه به مظالم آنان معذب می گردد، به آیات زیر توجه فرمائید:

« قال انا یوسف و هذا اخی، قد من الله علینا، انه من یتق و یصبر فان الله لا یضیع اجر المحسنین!» (۹۰/یوسف)

و مراد از منتی که خدا بر او نهاد همان ملک و عزت و نعمت های دیگر او است.

« فخسفنا به و بداره الارض!»(۸۱/قصص)

« و جعلنا له لسان صدق عليا!»(۵۰/مريم)

كه گويا منظور از ياد خير ذريه صالحه اى است كه مشمول انعام او باشند ، همچنانكه در جائى ديگر فرموده:

« وَ جَعَلَها كَلِمَةً باقِيَةً فى عَقِبِهِ!»(۲۸/زخرف)

« و اما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينه و كان تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحا، فاراد ربك ان يبلغا اشدهما و يستخرجا كنزهما...!»(۸۲/كهف)

« وَ لْيَخْشَ الَّذينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعافاً خافُوا عَلَيْهِم...!»(۹/نسا)

و مراد از اين ذريه هر نسل آينده ايست كه گرفتار آثار شوم ظلم نياكان خود مى شوند .

و سخن كوتاه اينكه وقتى خداى عزوجل نعمتى را بر امتى يا فردى افاضه فرمود ، اگر آن امت و يا آن فرد صالح باشد، آن نعمت در واقع هم نعمتى بوده كه خدا بر او انعام فرموده و يا امتحانى بوده كه خواسته او را به اين وسيله بيازمايد، همچنانكه از سليمان حكايت كرده است كه گفت:

« هذا من فضل ربى ليبلونى ء اشكر ام اكفر و من شكر فانما يشكر لنفسه، و من كفر فان ربى غنى كريم!»(۴۰/نمل)

و نيز فرموده:

« لئن شكرتم لازيدنكم و لئن كفرتم ان عذابى لشديد!»(۷/ابراهيم)

و اين آيه نظير آيه قبلش دلالت دارد بر اينكه خود عمل شكر ، يكى از اعمال صالحه اى است كه نعمت را در پى دارد .

و اگر طالح و بد باشد، نعمتى كه خدا به او داده به ظاهر نعمت است و در واقع مكرى است كه در حقش كرده و استدراج و املا است چنانكه در باره « نيرنگ» در كلام مجيدش فرموده: « و يمكرون و يمكر الله و الله خير الماكرين!» (۳۰/انفال)

و در باره استدراج و املا فرموده:

« سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و املى لهم ان كيدى متين!»(۱۸۲و۱۸۳/اعراف)

و نيز فرموده: « و لقد فتنا قبلهم قوم فرعون!»(۱۷/دخان)

و وقتی بلاهـا و مصـائب یکی پس از دیگری می رسـد، مردم در مقابل این نیزماننـد نعمتها دو جورنـد، اگر مردمی و یا فردی باشـند صالح، این مصـیبت ها برای آنان فتنه و آزمایش است و خدا بوسـیله آن بندگان خود را می آزماید، تا خبیث از طیب و پـاک از ناپـاک جـدا و متمـایز شود و مثـل امت صـالحه و فرد صالـح که گرفتار آنها می گردد، مثل طلا است که گرفتار بوته آتش و محک آزمایش می شود، تا خالصش از ناخالص مشخص شود .

و خدا در این باره فرموده:

« ا حسب الناس ان یترکوا ان یقولوا آمنا و هم لا یفتنون؟

و لقد فتنا الذین من قبلهم، فلیعلمن الله الذین صدقوا و لیعلمن الکاذبین!

ام حسب الذین یعملون السیئات ان یسبقونا ساء ما یحکمون!» (۲تا۴/عنکبوت)

و نیز فرموده:

« و تلک الایام نداولها بین الناس و لیعلم الله الذین آمنوا و یتخذ منکم شهدا !» (۱۴۰/ال عمران)

و اگر قوم و فردی که به آن گرفتاریها و مصائب گرفتار شده اند طالح و بدکار باشند، خود این حوادث عذاب و کیفری است که در مقابل اعمال خود می بینند و آیات سابق نیز بر این معنا دلالت داشت .

پس این هم یکی از احکام عمل آدمی است، که به صورت حوادث نیک و بد در می آید و عاید صاحب عمل می شود .

و اما این آیه شریفه که می فرماید:

« و لولا ـ ان یکون الناس امه واحده لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لبیوتهم سقفا من فضه و معارج علیها یظهرون! و لبیوتهم ابوابا و سررا علیها یتکئون! و زخرفا و ان کل ذلک لما متاع الحیوه الدنیا و الاخره عند ربک للمتقین!»(۳۳تا۳۵/زخرف)

نظری به بحث ما ندارد، بلکه مراد از آن(و خدا داناتر است!) مذمت دنیا و سرگرمی های آن است، می خواهد بفرماید لذات دنیا در برابر نعمت هائی که نزد خدای سبحان است قدر و قیمتی ندارد و بهمین جهت خدای تعالی آن را به کفار می دهد و از آخرت نمی دهد و قدر و قیمت هر چه هست در زندگی آخرت است و اگر نبود که افراد انسان مثل همدیگرند و مساعیشان یکی و نظیر هم است، هر آینه زندگی دنیا را مخصوص کفار می کرد .

حال اگر کسی بگوید: حوادث عمومی و مخصوصا از قبیل سیل ها و زلزله ها و بیماریهای واگیر و جنگ و جدالها ، هر یک برای خود علل طبیعی دارد، عللی که اختصاص به یک قوم و دو قوم ندارد، هر وقت و هر جا آن علل پیدا شد ، معلولشان هم پیدا می شود ، چه مردم آنجا صالح باشند و چه طالح و بنا بر این دیگر معنا ندارد پیدایش آنها را به اعمال خوب و بد تعلیل و توجیه کنیم و اینگونه تعلیلها فرضیه هائی است دینی که با واقع مطابقت ندارد .

در پاسخ می گوئیم : این یک اشکال فلسفی است که منافاتی با بحث تفسیری ما که مربوط است به آنچه از کلام خدا استفاده می شود ندارد و ما این اشکال را در بحث فلسفی جداگانه ای در تفسیر آیه:« و لو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من

السماء!»(۹۶/اعراف) بطور مفصل در المیزان بحث کرده ایم.

و خلاصه بحثی که در آنجا خواهیم کرد این است که این اشکال ناشی از بدفهمی و عدم توجه به منطق قرآن است و اهل قرآن خیال کرده اند اینکه قرآن و اهل آن اعمال نیک و بد مردم را باعث حدوث حوادثی نیک و بد می دانند، می خواهند به کلی علل طبیعی را از علیت انداخته، تاثیر آنها را انکار کنند و یا بگویند همانطور که علل طبیعی علیت دارد، این اعمال هم دارد، در حالی که چنین نیست، اعتقاد به تاثیر افعال که جای خود دارد، حتی قرآن و اهل آن و بلکه عموم خداپرستان با اثبات صانع نمی خواهند قانون علیت و معلولیت عمومی را انکار کنند و بگویند آنچه اتفاق می افتد صرف اتفاق است و حتی نمی خواهند خدای تعالی را در پدید آمدن حوادث شریک علل طبیعی بدانند، بعضی از حوادث را به علل طبیعی مستند کنند و بعضی دیگر را به خدای تعالی نسبت دهند، بلکه منظورشان در هر دو مرحله اثبات علتی است، در طول علل طبیعی، اثبات عاملی است معنوی، فوق عوامل مادی ، می خواهند بگویند ، هم علل طبیعی دست اندر کارند و هم افعال بندگان و هم خود خدای تعالی، اما بطور ترتیب، نزدیکترین علت به حدوث حوادث، علل طبیعی است و باعث بکار افتادن عوامل رحمت و غضب الهی است و باعث جلب رحمت و فوران غضب الهی، اعمال نیک و بد انسانها است نظیر نامه نوشتن که یک عمل است، هم به نوک قلم نسبتش می دهیم و هم به خود قلم و هم به دست و پنجه نویسنده و هم به خود او .

حال خواهی پرسید : منظور از این حرف چیست ؟ می گوییم همانطور که در بحث از نبوت عامه گفتیم ، خدای تعالی که عالم کون را آفرید و به راه انداخت ، انسان را هم به سوی سعادت هستی و کمال زندگیش به راه انداخته و معلوم است که یکی از مراحل این نوع در مسیرش به سوی سعادت، مرحله عمل او است : که اگر بشر در این مرحله دچار مانعی بشود، که او را از سیر به سوی سعادت متوقف نموده و مشرف به هلاکت و نابودی سازد، خدای تعالی در مقابل آن مانع چیزی قرار می دهد تا آن مانع را بر طرف کند و اگر آن مانع جزئی از همین انسانها است آن جزء فاسد را از بین می برد ، نظیر مزاج بدنی که همواره در جنگ با عوارض و بیماریهائی است ، که یا همه بدن و یا عضوی از آن را تهدید می کند ، اگر بتواند آن بیماری را ریشه کن می کند و اگر نتوانست عاجز ماند بدن و یا آن عضو را رها می کند ، تا به کلی از کار بیفتد .

و مشاهده و تجربه این معنا را اثبات کرده، که صانع عالم هر نوع از انواع صنع و تکوین را مجهز به اسلحه دفاع از آفات و فسادهائی کرده که متوجه به سوی او است و معنا ندارد که تمامی موجودات مسلح به این نوع اسلحه باشند و تنها نوع و یا فرد انسان

از کلیت مستثنا باشد و نیز اثبات کرده که هر موجود نوعی را به دشمنی گرفتار کرده ، تا دفاع از خود و دور کردن دشمن وادارش کند به اینکه قوای وجودی خود را به کار بگیرد و از این راه وجودش کامل شود و به آن غایت و سعادتی که برایش در نظر گرفته شده برسد، وقتی وضع همه موجودات اینطور است چگونه ممکن است انسان اینطور نباشد و عالم صنع نسبت به خصوص او بی اعتنائی کرده باشد .

این همان معنائی است که آیه شریفه:

« و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعبین! ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون!»(۳۸و۳۹/دخان)

و نیز آیه شریفه:

« و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا!»(۲۷/ص)

بر آن دلالت دارند .

پس همانطور که یک صنعتگر اگر چیزی را به عنوان سرگرمی و تفریح بسازد، بدون اینکه عنایتی و حاجتی به آن داشته باشد، همینکه آن را ساخت ارتباطش با آن قطع می شود و دیگر اعتنائی به آن ندارد که چه می شود و در کدام خاکروبه می افتد و فاسد می شود و اما اگر چیزی را برای منظوری بسازد، همواره مراقب آن خواهد بود و آن را زیر نظر می گیرد، تا اگر خطری که آن را از صلاحیت به کار بردن در آن منظور ساقط میکند تهدیدش کرد ، از آن خطر جلوگیری کند و به این منظور اگر صلاح دید از یکی از اجزای آن که در نتیجه دادنش مؤثر است صرفنظر می کند و یا جزئی دیگر به آن اضافه می کند و یا اگر دید دیگر منظورش را تامین نمی کند، اوراقش نموده ، از نو آن را می سازد و صنعت جدیدی درست می کند.

وضع خلقت آسمانها و زمین و موجودات در آنها که یکی از آنها انسان است نیز چنین است، خدای تعالی آنچه را خلق کرده عبث و بیهوده خلق نکرده، بلکه برای این خلق کرده که به حد کمالش برساند و دو باره به سوی خودش برگرداند، همچنانکه فرمود:

« ا فحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون!»(۱۱۵/مومنون)

و نیز فرموده:

« و ان الی ربک المنتهی !»(۴۲/نجم)

و وقتی وضع بدین قرار باشد، بدیهی است که عنایت الهیه باید شامل انسان نیز بشود و او را مانند سایر مخلوقاتش به آن غایتی که برای رسیدن به آن غایتش آفریده برساند و برای رساندنش به آن غایت نخست او را دعوت و ارشاد کند و سپس امتحان و

ابتلا را در کارش اعمال کند و اگر از این راه هم نشد آن کسی که غایت خلقت در او

باطـل شـده و دیگر وجودش به آن غـایت نمی رسـد و هـدایت به دردش نمی خورد، آن کس را هلاـک سـازد و این هلاـک ساختن خود مایه اتقان در فرد و در نوع است، به سرنوشت امتی خاتمه می دهد و دیگران را از شر آن امت راحت می کند .

همچنانکه فرموده:

« و ربک الغنی ذو الرحمه ان یشا یذهبکم و یستخلف من بعدکم ما یشاء کما أنشأکم من ذریه قوم آخرین!»(۱۳۳/انعام)

دقت در جمله « و ربک الغنی ذو الرحمه - پروردگار تو بی نیاز و دارای رحمت است!» را فراموش نفرمائید .

و این سـنت یعنی سـنت ابتلا و انتقام سـنتی ربانی است که در کتاب خود آن را سـنتی شـکست ناپـذیر و غیر مقهور خوانـده و غالب و منصورش معرفی نموده ، فرموده:

« و ما اصابکم من مصـیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر و ما انتم بمعجزین فی الارض و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر!» (۳۰و۳۱/شوری)

و نیز فرموده:

« و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون!»(۱۷۱تا۱۷۳/صافات)

۱۷- غلبه عوامل سعادت بر عوامل تیره بختی

یکی دیگر از احکام اعمال از حیث سـعادت و تیره بختی این است که عوامل سـعادت بر عوامل شقاوت و تیره بختی غلبه دارد و بر آن فائق است و از طایفه اول هر صـفت و خصوصـیت جمیله ای چون فتـح و پیروزی و ثبات و اسـتقرار و امنیت و تاصل و بقـا اسـت، همچنـانکه مقابلاـت ایـن صـفات یعنی بی دوامی و بطلاـن و تزلزل و ترس و زوال و مغلوبیت و نظـایر آن از جمله عوامل طایفه دوم است .

و آیات قرآنی در این معنا بسیار زیاد است و در این باره کافی است آیات زیر را از نظر بگذرانی:

« ... مثلاـ کلمه طیبه کشـجره طیبه اصـلها ثـابت و فرعهـا فی السـماء، تؤتی اکلها کل حین باذن ربها و یضـرب الله الامثال للناس لعلهم یتـذکرون! و مثل کلمه خبیثه کشـجره خبیثه اجتثت من فوق الارض مالها من قرار یثبت الله الـذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الدنیا و فی الاخره و یضل الله الظالمین و یفعل الله ما یشاء!»

(۲۴تا۲۷/ابراهیم)

در این آیه شـریفه حق را به درختی طیب و ریشه دار و بـارور و باطل را به بوته ای خبیث و بی ریشه و بی دوام و بی خاصـیت

مثل زده است.

« لیحق الحق و یبطل الباطل!»(۸/انفال)

« و العاقبه للتقوی - سرانجام از آن تقوا است!»(۱۳۲/طه)

« و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون!» (۱۷۱تا۱۷۳/صافات)

« و الله غالب علی امره و لکن اکثر الناس لا یعلمون!»(۲۱/یوسف)

و آیاتی دیگر نظیر اینها .

و اینکه در ذیل آیه اخیر فرموده:« و لیکن بیشتر مردم نمی دانند!» خود اشعار به این دارد که این غلبه خدائی طوری نیست که همه مردم آن را بفهمند، بلکه اکثر مردم نسبت بدان جاهلند و اگر این غلبه غلبه محسوس بود، همه آن را می دیدند و دیگر معنا نداشت بفرماید: بیشتر مردم نمی دانند، پس غلبه نامبرده از دو جهت برای اکثریت مردم مجهول است و آنها که منکر آنند انکارشان از دو جهت است .

اول اینکه فکر انسان محدود است و تنها پیش پای خود را می بیند و می فهمد و اما اموری که از نظر او غایب است نمی بیند، او هر چه می گوید در باره وضع روز حاضرش می گوید و از آینده خود غافل است، تنها دولت یک روزه را دولت و غلبه یک ساعته را غلبه می داند و عمر کوتاه خود و زندگی اندک خویش را معیار و مقیاس قرار داده، بر طبق آن بر له یا علیه کل جهان حکم می کند .

اما خدای سبحان که محیط به زمان و مکان و حاکم بر دنیا و آخرت و قیوم بر هر چیز است، وقتی حکمی می کند حکمش فصل و چون قضائی می راند قضایش حتم است، دنیا و عقبی نسبت به او حاضر و عالم واحدی است، او ترس فوت ندارد و بهمین جهت در هیچ امری عجله نمی کند، پس ممکن است - بلکه واقع هم شده - که فساد یک روز را وسیله اصلاح عمری و یا محرومیت فردی را وسیله رستگاری امتی قرار دهد، آن وقت جاهل تنگ نظر خیال می کند که وضع آن یک فرد خدا را به ستوه آورده و خدا نتوانسته آن را اصلاح کند و یا فکر می کند خدا مغلوب هم می شود و کسانی می توانند از او پیشی بگیرند(و چه بد حکمی است که می رانند!)

نمی دانند که خدای سبحان همانطور که یک قطعه زمان را می بیند، سراپای سلسله زمان را هم می بیند و همانطور که بر یک فرد از خلق خود حکم می کند، بر تمامی خلق نیز حکم می کند، هیچ کاری او را از کارهائی دیگر باز نمی دارد و حفظ زمین و آسمان خسته اش نمی کند، خدائی است علی و عظیم ، همو است که به پیامبرش می فرماید:

« و لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد! متاع قلیل ثم ماویهم جهنم و بئس المهاد!»(۱۹۶و۱۹۷/ال عمران)

دوم اینکه غلبه معنویات غیر غلبه جسمانیات است، چون غلبه جسمانیات این

است که مسلط بر افعال شود و آن را منقاد و مطیع قاهر و غالب سازد به این معنا که حریت اختیار را سلب نموده، کره و اجبار را گسترش دهد، همانطور که عادت سلاطین مستبد و غالب همین است، که بعد از غلبه عده ای را می کشند، جمعی را اسیر می کنند و در بقیه به دلخواه خود تحکم و زورگوئی روا می دارند از سوی دیگر تجربه و حکم و برهان هم دلالت دارد بر اینکه فشار و کره دوام ندارد(در مثل می گویند به نیزه می توان تکیه داد اما روی نیزه نمی توان نشست!) و سلطه اجانب هیچوقت بر امتهای زنده استقرار دائمی نیافته ، بلکه در گرو چند روزی اندک است .

به خلاف غلبه معنویات که دلهائی یافت می شود تا در آن منزل گیرد و افرادی معتقد و مؤمن به آن بار می آورد و معلوم است که نه ما فوق ایمان تام درجه ای هست و نه چون احکام آن حصنی است، وقتی ایمان به یکی از امور معنوی در دل پیدا می شود، هر چند که روزی و برهه ای از زمان نگذارند ظهور کند ، بالاخره روزی خودنمائی خواهد کرد و دهری طولانی حکومت خواهد کرد و بهمین جهت است که می بینیم دولت های بزرگ و جوامع زنده امروز کمال اعتنا را به مساله تبلیغ دارند، بیش از آن مقداری که به ارتش و سلاحهای جنگی اعتنا به خرج می دهند، چون می دانند که سلاح معنوی شدیدتر از سلاح ارتش است .

تازه این در معنویات صوری و موهوماتی است که مردم در شؤون اجتماعی خود به آن اعتقاد دارند و امور موهوم هم از حد خیال و وهم تجاوز نمی کند، حال ببین غلبه و دوام معنویات حقیقی که خدای سبحان بدان دعوت می کند(و از نهاد خود بشر سرچشمه می گیرد،) چقدر است و چقدر ریشه دار است .

پس حق از این جهت که حق است چیزی جز باطل و ضلالت در مقابلش قرار ندارد، همچنانکه قرآن کریم فرموده:« فما ذا بعد الحق الا الضلال !» (۳۲/یوسف) و معلوم است که باطل تاب مقاومت در برابر حق را ندارد، پس همواره غلبه با حجت حق است بر باطل .

این وضع حق است، از همین جهت که حق است و اما وضع حق از حیث تاثیر و رساندن بشر به هدف ، نیز غلبه اش شکست ناپذیر است ، نه تخلف دارد و نه اختلاف ، چون اگر مؤمن به حق بر دشمن حق غلبه کند و در همین ظاهر زندگی دنیا بر او چیره گردد که معلوم است هم پیروز است و هم ماجور و اگر دشمن حق بر او غلبه کند ، باز هم ضرر نمی کند حتی اگر او را مجبور به کاری کند وظیفه اش این است که طبق اجبار و اضطرار عمل کند و همین عمل باز مطابق رضای خدای تعالی است، همچنانکه فرمود: « الا ان تتقوا منهم تقیه !»(۲۸/ال عمران) و حتی اگر او را بکشد مرگش مرگ نیست، بلکه

حیاتی است طیب، همچنانکه فرمود:« و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء و لکن لا تشعرون!»(۱۵۴/بقره)

پس مؤمن در هر حال و همیشه منصور و غیر مغلوب است، حال یا هم در ظاهر و هم در باطن و یا تنها در باطن همچنانکه فرمود:« قل هل تربصون بنا الا احدی الحسنیین!»(۵۲/توبه)

از اینجا روشن می شود که حق در دنیا غالب است، هم در ظاهر دنیا و هم در باطن آن، اما در ظاهر برای اینکه عالم خلقت همانطور که توجه فرمودید نوع انسانی را تکوینا به سوی حق و سعادت هدایت می کند و به زودی بشر را به هدف نهائی می رساند، آری غلبه ای که به ظاهر از باطل می بینیم ، تاخت و تازهائی بی دوام است که نباید بدان اعتنا کرد و باید دانست که تاخت و تاز باطل همواره مقدمه ایست برای ظهور حق، رشته زمان هم که به آخر نرسیده و روزگار هنوز تمام نشده و نظام هستی هم هرگز شکست نمی خورد و اما اینکه گفتیم در باطن هم غالب است ، برای اینکه حجت و دلیل قاطع همیشه با حق است و باطل هیچ دلیلی ندارد .

و اما اینکه گفتیم: قول و فعل حق عبارت است از قول و فعلی که متصف به صفات جمیله ای چون ثبات و بقا و حسن باشد و قول و فعل باطل آن است که متصف به صفات ناپسند چون تزلزل و زوال و قبح و بدی باشد، وجهش همان است که در بحث های گذشته به آن اشاره کردیم و گفتیم از آیه شریفه:« ذلکم الله ربکم خالق کل شی ء!»(۶۲/غافر) و آیه شریفه:« الذی احسن کل شی ء خلقه!» (۷/سجده)و آیه شریفه:« ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سیئه فمن نفسک!»(۷۹/نسا) استفاده می شود که سیئات و بدیها اعدام و بطلان هائی هستند که مستند به خدا نمی باشند، زیرا هستی مستند به خدای فاطر و مفیض وجود است، نه نیستی ها، به خلاف حسنات که چون به حکم آیات مذکوره مستند به خدایند، امور وجودی هستند و به همین جهت است که فعل و قول حسن منشا هر جمال و منبع هر خیر و سعادت از قبیل ثبات و بقا و برکت و نفع است و بر عکس قول و فعل بد منشا هر زشتی و منبع هر بدبختی است .

و خدای تعالی در همین باره می فرماید:

« انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رابیا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله کذلک یضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض!»(۱۷/رعد)

۱۸- هماهنگی حسنات با عقل و تخلف سیئات از عقل

یکی دیگر از احکام اعمال این است که حسنات چه اقوال و چه افعال مطابق حکم عقل است، به خلاف سیئات که چه اقوالش و چه افعالش بر خلاف عقلند و در

سابق هم گفتیم که خدای سبحان اساس تمامی آنچه را که برای بشر بیان کرده عقل قرار داده(البته منظور ما از عقل همان نیروئی است که بوسیله آن انسان حق را از باطل و خوب را از بد تمیز می دهد!) و بهمین جهت است که مردم را به پیروی از عقل سفارش نموده و از چیزی که سلامت و حکمرانی آن را مختل می سازد نهی فرموده ، مانند شراب و قمار و لهو و غش و غرر در معاملات و نیز از دروغ و افترا و بهتان و خیانت و ترور و هر عملی که سلامت عقل در حکمرانی را مختل می سازد نهی فرموده، چون همه این کارها عقل انسان را در مرحله عمل دچار خبط می کند ، و این را هم می دانیم که اساس حیات بشر در همه شؤون فردی و اجتماعیش بر سلامت ادراک و صحت فکر و اندیشه است .

و شما خواننده عزیز اگر مفاسد اجتماعی و فردی را ، حتی آن مفاسدی که فسادش برای همه جوامع مسلم است و کسی منکر آن نیست، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهی، خواهی دید که اساس آن مفاسد اعمالی است که باعث از کار افتادن عقل در حکومت و هدایت است و بقیه مفاسد هم هر قدر که زیاد باشد و هر قدر بزرگ باشد، باز اساسش همین بطلان حکومت عقل است!

(۱)

گفتارهای علامه طباطبائی در بیان مواقف و مسائل بعد از مرگ

زندگانی بعد از مرگ

مرگ و برزخ و حیات اخروی

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۲۵۸

« كَيْف تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كنتُمْ أَمْوَتاً فَأَحْيَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ!»

« شما که مردگان بودید و خدا جانتان بداد و بار دیگرتان می میراند و باز جانتان می دهد و باز سوی او بر می گردید چگونه منکر او می شوید؟» (۲۸/بقره)

در این آیات حقیقت انسان را و آنچه را که خدا در نهاد او به ودیعه سپرده، بیان می کند، ذخائر کمال، وسعت دائره وجود او، آن منازلی که این موجود در مسیر وجود خود طی می کند، یعنی زندگی دنیا و سپس مرگ و بعد از آن زندگی برزخ و سپس مرگ و بعد زندگی آخرت، سپس بازگشت به خدا، این که این منزل آخرین منزل در سیر آدمی است، خاطر نشان می سازد.

در خلال این بیان پاره ای از خصائص و مواهب تکوین و تشریع را، که خداوند تعالی آدمیان را بدان اختصاص داده، بر می شمارد و می فرماید: انسان مرده ای بی جان بود، خدا او را زنده کرد و همچنان او را می میراند و زنده می کند، تا در آخر بسوی خود باز گرداند و آنچه در زمین است برای او آفریده، آسمانها را نیز برایش مسخر کرد و او را خلیفه و جانشین خود در زمین ساخت و ملائکه خود را به سجده بر او وادار نمود و پدر بزرگ او را در بهشت جای داده و درب توبه را به رویش بگشود و با پرستش خود و هدایتش او را احترام نموده و به شان او عنایت فرمود.

« و کنتم امواتا...!» این جمله حقیقت انسان را از جهت وجود بیان می کند و می فرماید وجود انسان وجودی است متحول، که در مسیر خود از نقطه نقص بسوی کمال می رود و دائما و تدریجا در تغیر و تحول است. خلاصه راه تکامل را مرحله به مرحله طی می کند. قبل از این که پا به عرصه دنیا بگذارد مرده بود (چون جزو کره زمین بود،) آن گاه به احیاء خدا حیات یافت و سپس همچنان با میراندن خدا و احیاء او تحول می یافت.

این را در جائی دیگر چنین بیان کرده:

« و بدأ خلق الانسان من طین، ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین، ثم سواه و نفخ فیه من روحه...!»(۷تا۹/سجده)

« آغاز کرد خلقت انسان را از گل، سپس نسل او را از چکیده ای از آبی بی مقدار کرد و سپس او را انسان تمام عیار نموده، از روح خود در او بدمید!»

در جای دیگر فرموده:

« ثم انشاناه خلقا آخر، فتبارک الله احسن الخالقین!»(۱۴/مومنون)

« سپس او را خلقتی دیگر کرد، پس مبارک است خدا که بهترین خالق است!»

و نیز فرموده:

« و قالوا: أ اذا ضللنا فی الارض، أ انا لفی خلق جدید؟ بل هم بلقاء ربهم کافرون! قل: یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم...!»(۱۰و۱۱/سجده)

« منکرین معاد از تعجب پرسیدند: آیا بعد از آنکه خاک شدیم و در زمین گم گشتیم، دو باره خلقتی جدید به خود می گیریم؟ و اینان هیچ دلیلی بر گفتار خود ندارند، منشا این استبعادشان تنها این است که منکر لقاء پروردگار خویشند! بگو شما در زمین گم نمی شوید، بلکه آن فرشته که موکل بر شما است شما را بدون کم و کاست تحویل می گیرد!»

و نیز فرموده:

« منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تاره اخری!»(۵۵/طه)

« ما شما را از زمین درست کردیم و دوباره تان به زمین بر می گردانیم و آنگاه باری دیگر از زمین بیرونتان می آوریم!»

این آیات بطوری که ملاحظه می فرمائید دلالت می کند بر این که انسان جزئی از اجزاء کره زمین است و از آن جدا نمی شود و مباین آن نیست، چیزی که هست از همین زمین نشو نموده، شروع به تطور نموده، مراحل خود را طی می کند، تا می رسد به آنجائی که خلقتی غیر زمین و غیر مادی می شود و این موجود غیر مادی عینا همان است که از زمین نشو کرد و خلقتی دیگر شد و به این کمال جدید تکامل یافت، آنگاه وقتی به این مرحله رسید فرشته مرگ او را از بدنش می گیرد و بدون کم و کاست می گیرد، سپس این موجود بسوی خدای سبحان بر می گردد، این صراط و راه هستی انسان است!

از سوی دیگر تقدیر الهی انسان را طوری ریخته گری کرده، که با سائر موجودات زمینی و آسمانی، یعنی از عناصر بسیطه

گرفته تـا نیروئی که از آن عناصـر برمی خیزد و نیز از مرکبات آن، از حیوان گرفته، تا نبات و معـدن و غیر آن، از آب و هوا و نظـائر آنها، مرتبط و پیوسـته باشـد و نیز تمامی موجودات طبیعی را طوری ریخته، که با موجودات دیگر مرتبط بوده باشـد، این در آنها و آنها در این، اثر بگذارند، تا به این وسیله هستی خود را ادامه دهند .

چیزی کـه هسـت، اثر انسـان در سـایر موجـودات بیشـتر و دامنه تـاثیرش در آنهـا وسـیع تر است. برای این که این موجـود چند وجبی، علاوه بر این که با سایر موجودات طبیعی اختلاط و آمیزش دارد و چون آنها قرب و بعـد و اجتماع و افتراق دارد، برای رسـیدن به مقاصـد سـاده طبیعیش در آنهـا تصـرفاتی ساده دارد، از آنجا که مجهز به فکر و ادراک است، تصـرفاتی عجیب نیز دارد، که سـایر موجودات آنگونه تصـرفات را ندارنـد! آری او سایر موجودات را تجزیه می کنـد و اجزائش را از هم جـدا می سازد و از ترکیب چنـد موجود طبیعی چیزها درست می کنـد، موجود درستی را فاسـد و فاسـد را درست می کنـد، بطوری که هیـچ موجودی نیست مگر آنکه در تحت تصرف انسـان قرار می گیرد، زمـانی آنچه طبیعت از سـاختنش عـاجز است، او برای خود می سازد و کار طبیعت را می کند و زمانی دیگر برای جلوگیری از طبیعت به جنگ با آن برمی خیزد .

و کوتاه سـخن آنکه: انسان برای هر غرضـی که دارد از هر چیزی اسـتفاده می کنـد و آن را به خـدمت خود می گیرد و لایزال گـذشت زمـان هم این موجود عجیب را در تکثیر تصـرفات و عمیق تر ساختن نظریه هایش تاییـد می کنـد، تا آنکه خداونـد با کلمات خود حق را محقق سازد و صدق کلام عزیزش را که فرمود: « و سخر لکم ما فی السماوات و ما فی الارض جمیعا منه - برای شـما آنچـه در آسـمانها و آنچـه در زمیـن اسـت مسـخر کرد، در حـالی کـه همـه اش از اوست!» (۱۳/جاثیه)نشان دهـد و همچنین صدق آن گفتار دیگرش را که فرمود:« ثم استوی الی السـماء - سپس به آسمان بپرداخت!» (۲۹/بقره)چون با در نظر گرفتن این که این کلام در مقام امتنان است، از آن بر می آید که استواء خدا بر آسمان نیز برای انسان بوده و اگر آن را هفت آسـمان قرار داد، نیز بخـاطر این موجود دردانه بوده است! (در اینجـا خواننـده عزیز را سـفارش می کنم در این باره بیشتر دقت بفرمایـد!)

پس صـراط انسان در مسیر وجودش را فهمیـدیم و این وسـعت شـعاع عمل انسان در تصـرفاتش در عالم کون، همان است که خدای سبحان نیز آن را بیان نموده، که از کجا آغاز می شود و به کجا ختم می گردد؟

چیزی که هست قرآن کریم همـان طور که احیانـا مبـدأ حیـات دنیوی انسـان را که از آن شـروع نموده، عـالم طبیعت و کون شمرده و هستیش را مرتبط با آن معرفی می کنـد، در عین حال آنرا مرتبط با پروردگار متعال نیز می دانـد و می فرماید: « و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا- من تو را از پیش آفریدم، در حالی که چیزی نبودی!» (۹/مریم)و نیز می فرماید:« انه هو یبدی ء و یعید - بدرستی که او است که آغاز می کند و در خاتمه برمی گرداند!»(۱۳/بروج)

پس انسـان که مخلوقی است تربیت یـافته در گهواره تکوین و از پسـتان صـنع و ایجـاد ارتضاع نموده، در سـیر وجودیش تطور دارد و سـلوک او همه با طبیعت مرده مرتبط است، از نظر فطرت و ابـداع مرتبط به امر خدا و ملکوت او است، آن امری که در باره اش

فرمود:« انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون - امر او وقتی چیزی را اراده کند، این است که بگوید: باش! پس آن چیز موجود شود!» (۸۲/یس)و نیز فرموده: « انما قولنا لشی ء، اذا اردناه، أن نقول له کن فیکون - تنها سخن ما به چیزی که بخواهیم موجود شود این است که به آن بگوئیم: بباش! پس می باشد!»(۴۰/نحل)

این از جهت آغاز خلقت بشر و پیدایشش در نشئه دنیا و اما از جهت عود و برگشتش بسوی خدا، قرآن کریم صراط آدمی را منشعب به دو طریق می داند، طریق سعادت و طریق شقاوت:

طریق سعادت را نزدیک ترین طریق (خط مستقیم) دانسته، که به رفیع اعلی منتهی می شود و این طریق لا یزال انسان را بسوی بلندی و رفعت بالا‌ـ می برد تا وی را به پروردگارش برساند، بخلاف طریق شقاوت، که آن را راهی دور و منتهی به اسفل سافلین(پست ترین پستیها) معرفی می کند، تا آنکه به رب العالمین منتهی شود و خدا در ماورای صاحبان این طریق ناظر و محیط بر آنان است!

چیزی که تذکرش لازم است، این است که: خواننده منتظر آن نباشد که در این کتاب به اسرار انسانها در این سه نشئه آگاه شود چون قرآن کریم در این سه مرحله، تنها آن مقدار را که مربوط به هدایت بشر و ضلالت او و سعادت و شقاوتش می شود بیان داشته و اما مطالب پائین تر از آن را مسکوت گذاشته است!

(۱)

زندگانی در برزخ

واقعیت زنده بودن کشته شدگان در راه خدا

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۱۷۰

« و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء و لکن لا تشعرون!»

« و به کسی که در راه خدا کشته شده مرده مگوئید بلکه اینان زنده هائی هستند ولی شما درک نمی کنید!» (۱۵۴/بقره)

آیه مورد بحث به روشنی دلالت دارد بر اینکه بعد از زندگی دنیا و قبل از قیامت حیاتی هست بنام برزخ و این دلالت را آیه دیگری که نظیر آیه مورد بحث است یعنی آیه :« و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا ، بل احیاء ، عند ربهم یرزقون!» (۱۶۹/ال عمران)و آیات بسیاری دیگر دارند .

می فرماید: به کسانی که در راه خدا کشته شده اند مرده مگوئید و آنان را فانی و باطل نپندارید که آن معنائی که از دو کلمه مرگ و حیات در ذهن شما هست بر مرگ آنان صادق نیست ، چون مرگ آنان آنطور که حس ظاهر بین شما درک میکند به معنای بطلان نیست ، بلکه مرگ آنان نوعی زندگی است ، ولی حواس شما آنرا درک نمی کند .

خواهی گفت : این سخن در برابر کفار بجا است ، ولی خطاب در آن به مؤمنین که یا همه و یا بیشترشان علم به بقاء زندگی انسان در بعد از مرگ هم دارند و مرگ را بطلان ذات انسان نمی دانند ، چه معنا دارد ؟

در پاسخ می گوئیم : درست است که مؤمنین این معنا را می دانند و لیکن در عین حال وقتی تصور کشته شدن را می کنند ، قهرا ناراحت می شوند و دچار قلق و اضطراب می گردند چون پای جان در میان است و شوخی نیست ، لذا در آیه شریفه برای بیدار شدن آنان همان علم و ایمان را که دارند به رخشان می کشد ، تا آن قلق و اضطراب از دلهاشان زایل شود .

و معلوم است که این خطاب ، هم اولیاء کشته شده را بیدار می کند و می فهمند که کشته شدن عزیزشان بیش از جدائی چند روز چیز دیگری نیست ، آنان نیز پس از زمانی کوتاه بوی ملحق می شوند و این جدائی چند روزه در مقابل مرضات خدای سبحان و آن درجاتیکه عزیزشان به آن رسیده ، غیر قابل تحمل نیست .

و هم افراد فدائی و آماده کشته شدن را بیدار می کند و تشنه جهاد می سازد ، چون می فهمند که در برابر شهادت به حیاتی طیب و نعمتی دائم و رضوانی از خدا می رسند، در حقیقت خطاب در آیه نظیر خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلّم است، که می فرماید:« الحق من ربک، فلا تکونن من الممترین - حق از ناحیه پروردگار تو است، پس زنهار که از دودلان مباش...!» (۱۴۷/بقره)با اینکه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم هم می دانست که حق از ناحیه خداست و هم به آیات پروردگارش یقین داشت و اولین موقن بود و لکن اینگونه خطابها کلامی است کنایه ای ، می خواهد بفرماید : آنقدر مطلب ، یقینی و روشن است که حتی خطور و تصور بر خلافش را هم تحمل نمی کند .

آیه شریفه بر حیات برزخی دلالت دارد و این حیات برزخی همان عالم قبر است ، عالمی است متوسط میان مرگ و قیامت که در آن عالم ، افراد یا متنعم هستند و یا معذب ، تا آنکه قیامت ، قیام کند .

و از جمله آیاتیکه دلالت بر برزخ دارد آیه مشابه با آیه مورد بحث است که می فرماید:

« و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون!»

« تو مپندار کسانی که در راه خدا کشته شده اند اموات هستند، بلکه زنده اند و نزد پروردگارشان روزی می خورند!»(۱۶۹/بقره)

« فرحین بما ایتهم الله من فضله و یستبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم ، الا خوف علیهم و لا هم یحزنون!»

« به آنچه خدا از فضل خود به ایشان داده خوشحالند و به یکدیگر مژده می دهند که فلانی ها هم از دنبال ما خواهند آمد، در حالیکه ترس و اندوهی نداشته باشند!»(۱۷۰/ال عمران)

که در سابق گفتیم: چگونه این دو آیه بر وجود عالم برزخ دلالت دارد. و نیز از آیاتیکه دلالت بر مطلوب ما دارد آیه زیر است، که می فرماید:

« حتی اذا جاء أحدهم الموت، قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت، کلا انها کلمه هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون!»

« تا آن که مرگ یکی از ایشان برسد، آن وقت می گوید: پروردگارا مرا برگردانید، تا شاید عمل های صالح کنم و آنچه را نکرده ام جبران نمایم! حاشا این سخنی است که او از در بیچارگی می زند، تازه در پشت سر برزخی دارند تا روزی که

مبعوث شوند!» (۹۹و۱۰۰/مومون)

که دلالت آن بر وجود حیاتی متوسط میان حیات دنیائی و حیات بعد از قیامت بسیار روشن است.

باز از آیاتیکه دلالت بر این معنا دارد آیات:

« و قال الذین لا یرجون لقاءنا لو لا انزل علینا الملائکه، أو نری ربنا، لقد استکبروا فی انفسهم، و عتوا عتوا کبیرا! یوم یرون الملائکه لا بشری یومئذ للمجرمین و یقولون: حجرا محجورا! و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا! اصحاب الجنه یومئذ خیر مستقرا و احسن مقیلا! و یوم تشقق السماء بالغمام و نزل الملائکه تنزیلا! الملک یومئذ الحق للرحمن و کان یوما علی الکافرین عسیرا!»(۲۱تا۲۶/فرقان)

است که چون ترجمه اش را بخوانی بروشنی بدلالت آن بر وجود عالم برزخ پی می بری ، و اینک ترجمه آن:

« و کسانی که امید دیدار ما را ندارند، می گویند: چرا ملائکه بر خود ما نازل نمی شود؟ و یا چرا پروردگارمان را نمی بینیم؟ راستی چقدر از خود راضی و در پیش خود طغیان کردند و چه طغیانی بزرگ! روزی که ملائکه را می بینند(و پر واضح است که مراد به این روز اولین روزی است که ملائکه را می بینند و آن روزی است که مرگشان می رسد و به جان دادن می افتند، چون آیات دیگر نیز بر این معنا دلالت دارد،) در آن روز دیگر برای مجرمان خوشی و بشارتی نیست و پی در پی امان می خواهند و ما به آنچه کرده اند می پردازیم و همه را هیچ و پوچ می کنیم! مردمان بهشتی در آن روز در بهترین قرارگاه و بهترین خوابگاه قرار می گیرند روزی که آسمان پاره پاره می شود! (و مراد به این روز، روز قیامت است،) و ملائکه پشت سر هم نازل می شوند، در آنروز ملک حقیقی تنها از آن رحمان است! و روزی است که بر کافران بسیار سخت است!»

چون در این آیات می فرماید که قبل از پاره شدن آسمان در قیامت اصحاب جنت منزلگاهی دارند که بهترین منزلها است، پس باید زندگی داشته باشند تا محتاج به منزل باشند!

و نیز از آیاتیکه بر وجود برزخ دلالت دارد آیه:

« قالوا: ربنا امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا، فهل الی خروج من سبیل؟ »(۱۱/غافر)

« گفتند: پروردگارا تو ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی، اینک به گناهان خود اعتراف می کنیم آیا راهی برای بیرون شدن هست؟»

که می فهمانند در روزی که این سخن می گویند ، دو بار مرده اند و دو بار هم زنده شده اند و این جز با وجود برزخ تصور ندارد ، باید برزخی باشد تا آدمی یکبار در دنیا بمیرد و یکبار در برزخ زنده شود ، و یکبار هم در برزخ بمیرد و در قیامت زنده شود ، تا بشود دو بار مردن و دو بار زنده شدن و گر نه اگر زندگی منحصر در دو عالم باشد ، یکی در دنیا و یکی در آخرت ، دیگر دو بار میراندن درست نمی شود ، چون در اینصورت

انسان فقط یکبار می میرد.

و نیز از آیاتیکه در باره برزخ گفتگو دارد آیه زیر می باشد:

« و حاق بال فرعون سوء العذاب، النار یعرضون علیها غدوا و عشیا و یوم تقوم الساعه: ادخلوا آل فرعون اشد العذاب!» (۴۵و۴۶/غافر)

« آل فرعون را عذاب بدی فرا گرفت، عذاب آتش که هر صبح و شام بر آن عرضه می شوند و روزی که قیامت بپا شود به ایشان گفته می شود: ای ملائکه آل فرعون را به درون شدیدترین عذاب در آورید!»

برای اینکه همه می دانیم که روز قیامت صبح و شام ندارد روزی است غیر سایر روزها علاوه بر این در اول آیه که بنظر ما راجع به برزخ است می فرماید آتش بایشان عرضه می شود و در آخرش که باز بنظر ما راجع به قیامت است ، می فرماید بدرون عذاب در آورید پس معلوم می شود عذاب اهل دوزخ دو نوع است ، یکی دلهره از دیدن آتش و یکی داخل شدن در آن ، پس یکی عذاب برزخ است و دومی عذاب قیامت .

و آیاتیکه از آن این حقیقت قرآنی استفاده می شود و یا به آن اشاره دارد ، بسیار است ، مانند آیه:

« تالله لقد ارسلنا الی امم من قبلک فزین لهم الشیطان اعمالهم فهو ولیهم الیوم و لهم عذاب الیم!»(۶۳/نحل)

« به خدا سوگند رسولانی به سوی امتها که قبل از تو بودند گسیل داشتیم ولی شیطان اعمال زشت آنان را در نظرشان زیبا جلوه داد، امروز هم همان شیطان سرپرست آنها است و عذابی دردناک در پیش دارند!»

که می رساند کفار همین الآن در تحت سرپرستی شیطان زندگی دارند، تا در روز قیامت به عذاب دردناکی برسند و همچنین آیاتی دیگر.

(۱)

بحث فلسفی و قرآنی پیرامون: تجرد نفس

« و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء و لکن لا تشعرون!»

« و به کسی که در راه خدا کشته شده مرده مگوئید بلکه اینان زنده هائی هستند ولی شما درک نمی کنید!» (۱۵۴/بقره)

تدبر در آیه بالا و آیات دیگری که نظیر آن است حقیقتی دیگر را روشن می سازد که از مسئله حیات برزخی شهیدان وسیع تر و عمومی تر است و آن این است که بطور کلی نفس آدمی موجودی است مجرد ، موجودی است ماورای بدن و احکامی

دارد

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۵۱۹

غیر احکام بدن و هر مرکب جسمانی دیگر(خلاصه موجودی است غیر مادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار دیواری بدن می گنجد،) بلکه با بدن ارتباط و علقه ای دارد و یا به عبارتی با آن متحد است و بوسیله شعور و اراده و سایر صفات ادراکی ، بدن را اداره می کند .

دقت در آیات قرآنی این معنا را بخوبی روشن می سازد چون می فهماند که تمام شخصیت انسان بدن نیست ، که وقتی بدن از کار افتاد شخص بمیرد و با فنای بدن و پوسیدن و انحلال ترکیب هایش و متلاشی شدن اجزائش ، فانی شود ، بلکه تمام شخصیت آدمی به چیز دیگری است ، که بعد از مردن بدن باز هم زنده است ، یا عیشی دائم و گوارا و نعیمی مقیم را از سر می گیرد و یا به شقاوت و رنجی دائم و عذابی الیم می رسد! (عیشی که دیگر در دیدن حقایق محکوم به این نیست که از دو چشم سر ببیند و در شنیدن حقایق از دو سوراخ گوش بشنود، عیشی که دیگر لذتش محدود بدرک ملایمات جسمی نیست!) و نیز می رساند که سعادت آدمی در آن زندگی و شقاوت و تیره روزیش مربوط به سنحه ملکات و اعمال او است ، نه به جهات جسمانی(از سفیدی و سیاهی و قدرت و ضعف) و نه به احکام اجتماعی(از آقازادگی و ریاست و مقام و امثال آن!)

پس اینها حقایقی است که این آیات شریفه آنرا دست می دهد و معلوم است که این احکام مغایر با احکام جسمانی است و از هر جهت با خواص مادیت دنیوی منافات دارد و از همه اینها فهمیده می شود که پس نفس انسانها غیر بدنهای ایشان است .

و در دلالت بر این معنا آیات برزخ به تنهائی دلیل نیست ، بلکه آیاتی دیگر نیز این معنا را افاده می کند ، از آن جمله این آیه است:

« الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری!»(۴۲/زمر)

« خدا است آن کسی که جان ها را در دم مرگ و هم از کسانی که نمرده اند ولی به خواب رفته اند می گیرد، آنگاه آن که قضای مرگش رانده شده نگه می دارد و دیگران را رها می کند!»

چون کلمه « توفی» و « استیفاء » به معنای گرفتن حق به تمام و کمال است و مضمون این آیه ، از گرفتن و نگه داشتن و رها کردن ، ظاهرا این است که میان نفس و بدن دوئیت و فرق است .

و باز از آن جمله این آیه است:

« و قالوا اذا ضللنا فی الارض ء انا لفی خلق جدید؟ بل هم بلقاء ربهم کافرون قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم، ثم الی ربکم ترجعون!»(۱۰و۱۱/سجده)

« و گفتند آیا بعد از آن که در زمین گم شدیم، دوباره به خلقت جدیدی در می آئیم؟ این سخن از ایشان صرف استبعاد است و دلیلی بر آن ندارنـد، بلکه علت آن است که ایمـانی به دیـدار پروردگارشان ندارنـد، بگو در دم مرگ آن فرشـته مرگی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می گیرد و سپس به سوی پروردگارتان بر می گردید!»

که خدای سبحان یکی از شبهه های کفار منکر معاد را ذکر می کند و آن این است که آیا بعد از مردن و جدائی اجزاء بدن(از آب و خـاک و معـدنی هـایش) و جـدائی اعضـای آن ، از دست و پـا و چشم و گوشـش و نـابودی همان اجزاء عضویش و دگرگون شـدن صورتها و گم گشـتن در زمین ، بطوریکه دیگر هیـچ با شـعوری نتواند خاک ما را از خاک دیگران تشـخیص دهـد ، دوباره خلقت جدیـدی بخود می گیریم ؟ و این شـبهه هیـچ اساسـی به غیر اسـتبعاد نـدارد و خـدای تعالی پاسـخ آنرا به رسول گرامیش یاد می دهد و می فرماید:

- بگو شما بعد از مردن گم نمی شوید و اجزاء شما ناپدید و در هم و برهم نمی گردد ، چون فرشته ای که موکل به شما است ، شـما را به تمامی و کمال تحویل می گیرد و نمی گـذارد گم شوید ، بلکه در قبضه و حفاظت او هستید ، آنچه از شـما گم و درهـم و برهـم می شـود ، بـدنهای شـما است نه نفس شـما و یـا به گـونه آن کسـی که یـک عمر می گفت: « من» و به او می گفتند:« تو !»

و از جمله آنها این آیه است:

« و نفخ فیه من روحه - و خدا از روح خود در او دمید!»(۹/سجده)

که در ضمن آیات مربوطه به خلقت انسان است آنگاه در آیه:

« یسئلونک عن الروح ، قل الروح من امر ربی!»(۸۵/اسری)

« از تو از روح می پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است!»

بیان می کند که روح از جنس امر خداست و سپس در آیه:

« انما امره اذا أراد شیئا ان یقول له کن فیکون، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شی ء !»(۸۲و۸۳/یس)

« امر او در وقتی که چیزی را اراده کنـد، تنهـا این است که به آن چیز بگویـد بباش! و بی درنگ موجود شود، پس منزه اسـت آن خدائی که ملکوت هر چیز را بدست دارد!»

بیان می کند که روح از سنخ ملکوت و کلمه « کن!» است .

و سپس در آیه:« و ما امرنا الا واحـده کلمح بالبصـر!» (۵۰/قمر)او را بـه وصـف دیگری توصـیف کرده و آن این است که اولا

یکی است و ثانیا ، چون چشم گرداندن فوری است. تعبیر به چشم گرداندن می رساند که امر خدا و کلمه« کن!» موجودی است آنی نه تدریجی ، که چون موجود می شود ، وجودش مشروط و مقید به زمان و مکان نیست .

از اینجا روشن می گردد که امر خدا - که روح هم یکی از مصادیق آن است - از

جنس موجودات جسمانی و مادی نیست ، چون اگر بود محکوم به احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به تدریج موجود شود ، وجودش مقید به زمان و مکان باشد ، پس روحی که در انسان هست مادی و جسمانی نیست هر چند که با ماده تعلق و ارتباط دارد .

آنگاه از آیاتی دیگر کیفیت ارتباط روح با ماده بدست می آید ، یکجا می فرماید:

« منها خلقناکم - ما شما را از زمین خلق کردیم!»(۵۵/طه)

و جائی دیگر می فرماید:

« خلق الانسان من صلصال کالفخار - انسان را از لایه ای چون گل سفال آفرید!» (۱۴/رحمن)

و نیز فرموده:

« و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین!»(۷و۸/سجده)

« خلقت انسان را از گل آغاز کرد و سپس نسل او را از چکیده ای از آبی بی مقدار قرار داد!»

و سپس فرموده:

« و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین، ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه، فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما، فکسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر، فتبارک الله احسن الخالقین!»(۱۲تا۱۴/مومنون)

« ما از پیش انسان را از چکیده و خلاصه ای از گل آفریدیم و سپس او را نطفه ای در قرارگاهی محفوظ کردیم و سپس نطفه را علقه و علقه را مضغه و مضغه را استخوان کردیم، پس آن استخوان را با گوشت پوشاندیم و در آخر او را خلقتی دیگر کردیم، پس آفرین به خدا که بهترین خالقان است!»

و بیان کرد که انسان در آغاز بجز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایشش صورت هائی گوناگون به خود گرفت ، تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را ، خلقتی دیگر کرد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت ، کارهائی می کند که کار جسم و ماده نیست ، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم ، به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن از کارهائی که از اجسام و جسمانیات سر نمی زد نیازمند است - ، پس معلوم شد که روح جسمانی نیست ، بخاطر اینکه موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست .

پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده - یعنی بدنی که باعث و منشا پیدایش آن بوده - به منزله میوه از درخت و بوجهی به منزله روشنائی از نفت است .

با این بیان تا حدی کیفیت تعلق روح به بدن و پیدایش روح از بدن ، روشن می گردد و آنگاه با فرا رسیدن مرگ این تعلق و ارتباط قطع می شود ، دیگر روح با بدن کار

نمی کند ، پس روح در اول پیدایشش عین بدن بود و سپس با انشائی از خدا از بدن متمایز می گردد و در آخر با مردن بدن ، بکلی از بدن جدا و مستقل می شود .

این آن مقدار خصوصیاتی است که آیات شریفه با ظهور خود برای روح بیان می کند و البته آیات دیگری نیز هست که با اشاره و تلویح این معانی را می رساند و اهل بصیرت و تدبر می توانند به آن آیات برخورد نمایند ، هر چند که راهنما خداست .

(۱)

بحث روایتی در بیان:برزخ و زندگی روح بعد از مرگ

در تفسیر قمی ، از سوید بن غفله ، از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده که فرمود: فرزند آدم وقتی به آخرین روز دنیا و اولین روز آخرت می رسد مال و فرزندان و اعمالش در نظرش مجسم می شوند ، نخست متوجه مال خود می شود و به او می گوید : بخدا سوگند من برای جمع آوری و حفظ تو بسیار حریص بودم و بسیار بخل ورزیدم ، حال چه کمکی می توانی به من بکنی ؟ مال به او می گوید : کفن خود را می توانی از من برداری .

سپس متوجه فرزندان می شود و بایشان می گوید : بخدا سوگند ، من خیلی شما را دوست می داشتم و همواره حمایت از شما می کردم در این روز بیچارگیم چه خدمتی می توانید بمن بکنید ؟ می گویند : غیر از اینکه تو را در گودالت دفن کنیم هیچ ، سپس متوجه عمل خود می شود و می گوید : بخدا سوگند من در باره تو بی رغبت بودم و تو بر من گران بودی ، تو امروز چه کمکی به من می کنی ؟ می گوید : من مونس توام در قبر و در قیامت ، تا آنکه من و تو را بر پروردگارت عرضه بدارند .

آنگاه امام فرمود : اگر آدمی در دنیا ولی خدا باشد ، عملش بصورت خوشبوترین و زیباترین و خوش لباسترین مرد نزدش می آید و می گوید : بشارت می دهم تو را به روحی از خدا و ریحانی و بهشت نعیمی که چه خوش آمدنی کردی!

وی می پرسد : تو کیستی ؟ می گوید من عمل صالح توام که از دنیا به آخرت کوچ کرده ام و آدمی در آنروز مرده شوی خود را می شناسد و با کسانیکه جنازه اش را بر می دارند سخن می گوید و سوگندشان می دهد که عجله کنند ، پس همین که داخل قبر شد ، دو فرشته نزدش می آیند که همان دو فتان قبرند موی بدنشان آنقدر بلند است که روی زمین کشیده می شود و با انیاب خود زمین را می شکافند ، صدائی دارند چون رعد قاصف ، دیدگانی چون برق خاطف ، برقی که چشم را می زند ، از او می پرسند :

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۵۲۸

پروردگارت کیست ؟ و پیرو کدام یک از انبیائی ؟ و چه دینی داری ؟ می گوید: پروردگارم الله است، و پیامبرم محمد صلی الله علیه وآله وسلّم و دینم اسلام است ، می گویند: بخاطر اینکه در سخن حق پایدار مانده ای خدایت بر آنچه دوست می داری و بدان خوشنودی ثابت بدارد ، و این دعای خیر همان است که خدا در قرآن فرموده:

« یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الدنیا!»(۲۷/ابراهیم)

« خدای تعالی کسانی را که ایمان آورده اند بر قول حق و ثابت، هم در دنیا و هم در آخرت پایداری می دهد!»

اینجاست که قبر او را تا آنجا که چشمش کار کند گشاد می کنند و دری از بهشت برویش می گشایند و بوی می گویند : با دیده روشن و با خرسندی خاطر بخواب ، آنطور که جوان نورس و آسوده خاطر می خوابد ، و این دعای خیر همان است که خدای تعالی در باره اش فرموده:

« اصحاب الجنه یومئذ خیر مستقرا و احسن مقیلا !»(۲۴/فرقان)

« بهشتیان آن روز بهترین جایگاه و زیباترین خوابگاه را دارند!»

و اگر دشمن پروردگارش باشد ، فرشته اش بصورت زشت ترین صورت و جامه و بدترین چیز نزدش می آید و بوی می گوید : بشارت باد تو را به ضیافتی از حمیم دوزخ ، جایگاه آتشی افروخته و او نیز شوینده خود را می شناسد و حامل خود را سوگند می دهد : که مرا بطرف قبر مبر و چون داخل قبرش می کنند ، دو فرشته ممتحن نزدش می آیند و کفن او را از بدنش انداخته ، می پرسند : پروردگار تو و پیغمبرت کیست ؟ و چه دینی داری ؟ می گوید : نمی دانم ، می گویند : هرگز ندانی و هدایت نشوی پس او را با گرزی آنچنان می زنند که تمامی جنبنده هائی که خدا آفریده ، به غیر از جن و انس ، همه از آن ضربت تکان می خورند .

آنگاه دری از جهنم برویش باز نموده ، باو می گویند : بخواب با بدترین حال ، آنگاه قبرش آنقدر تنگ می شود که بر اندامش می چسبد ، آنطور که نوک نیزه به غلافش بطوریکه دماغش یعنی مغز سرش از بین ناخن و گوشتش بیرون آید و خداوند مار و عقرب زمین و حشرات آنرا بر او مسلط می کند تا نیشش بزنند و او بدین حال خواهد بود ، تا خداوند از قبرش مبعوث کند ، در این مدت آنقدر در فشار است که دائما آرزو می کند کی می شود که قیامت قیام کند .

و در کتاب منتخب البصائر از ابی بکر حضرمی از امام ابی جعفر علیه السلام روایت آورده که فرمود: سؤال قبر مخصوص دو طائفه است ، یکی آنهائیکه ایمان خالص داشتند و یکی آنها که کفر خالص داشتند عرضه داشتم پس سایر مردم چطور ؟ فرمود : اما بقیه مردم : از سؤالشان صرفنظر می شود .

و در امالی شیخ از ابن ظبیان روایت کرده که گفت : نزد امام صادق علیه السلام بودم ، ایشان پرسیدند : مردم در باره ارواح مؤمنین بعد از مرگ چه می گویند ؟ من عرضه داشتم می گویند ارواح مؤمنین در سنگدان مرغانی سبز رنگ جا می گیرند فرمود : سبحان الله خدای تعالی مؤمن را گرامی تر از این می دارد . بلکه در دم مرگ مؤمن ، رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهماالسلام، در حالیکه ملائکه مقرب خدای عز و جل ایشانرا همراهی می کنند ، به بالینش حاضر می شوند ، اگر خدای تعالی زبانش را به شهادت بر توحید او و نبوت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و ولایت اهل بیت آنجناب ، باز کرد که بر این معانی شهادت می دهد و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهماالسلام و ملائکه مقرب خدا با ایشان گواه می شوند و اگر زبانش بند آمده باشد ، خدای تعالی رسول گرامی خود را باین خصیصه اختصاص داده که از ایمان درونی هر کس آگاه است و لذا بایمان درونی مؤمن گواهی می دهد و علی و فاطمه و حسن و حسین - که بر همگی آنان بهترین سلام باد - و نیز ملائکه ای که حضور دارند ، شهادت رسولخدا صلی الله علیه وآله وسلّم را گواهی می کنند .

و این مؤمن وقتی روحش گرفته می شود ، او را بسوی بهشت می برند ، البته با بدنی و صورتی نظیر صورتی که در دنیا داشت و مؤمنین در آنجا می خورند و می نوشند ، بطوریکه اگر کسی از آشنایانشان از دنیا به نزدشان بیاید ، ایشانرا می شناسد ، چون گفتیم به همان صورتی هستند که در دنیا بودند .

و در کتاب محاسن از حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت : سخن از ارواح مؤمنین بمیان آمد ، آنجناب فرمود : یکدیگر را دیدار می کنند ، من از در تعجب پرسیدم : دیدار می کنند ؟ فرمود : آری ، از یکدیگر احوال می پرسند و یکدیگر را می شناسند ، حتی وقتی تو یکی از ایشان را ببینی می گوئی : این فلانی است .

و در کافی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود : مؤمن بدیدار بازماندگان خود می آید و از زندگی آنان تنها آنچه مایه خرسندی است می بیند و آنچه مایه نگرانی است از نظر او پوشیده می دارند و کافر هم به زیارت بازمانده خود می آید ، ولی او تنها ناگواریها را می بیند و اما خوشی ها و آنچه محبوب او است از نظرش پوشیده می دارند آنگاه اضافه فرمود : که بعضی از اموات در همه جمعه ها به دیدار اهل خود می آیند و بعضی دیگر به قدر عملی که دارند .

و در کافی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود : ارواح اموات ، مانند اجساد ، بدن دارند و در درختی از بهشت جای دارند ، یکدیگر را می شناسند و حال

یکدیگر را می پرسند و چون روحی تازه از راه برسد ، به یکدیگر می گویند : فعلا مزاحمش نشوید که از هول عظیمی در آمده بگذارید کمی استراحت کند، آنگاه از او می پرسند : فلانی چه کرد ؟ و فلانی چه شد ؟ اگر در پاسخ بگوید او در دنیا زنده بود که من آمدم ، به انتظارش می نشینند و اگر بگوید او مدتی است از دنیا در آمده ، می فهمند که او بهشتی نبوده از در ترحم می گویند سقوط کرده ، سقوط کرده است!

مؤلف : روایات در باب زندگی در برزخ بسیار زیاد است و ما آن مقدار را که جامع معنای برزخ بود انتخاب نموده ، در اینجا آوردیم و گر نه در این معانی که ما آوردیم روایات آنقدر زیاد است که به حد استفاضه رسیده و همه آنها دلالت دارد بر اینکه برزخ عالمی است مجرد از ماده .

(۱)

بحث فلسفی دیگر در بیان:من انسانی - تجرد نفس از ماده

اشاره

آیا نفس و یا به عبارتی روح آدمی موجودی است مجرد از ماده ؟

البته مراد ما از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارت : من ، ما ، شما ، او ، فلانی و امثال آن از آن حکایت می کنیم و یا بدان اشاره می نمائیم و نیز مراد ما به تجرد نفس این است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد.

حال که موضوع بحث روشن شد و معلوم گشت که در باره چه چیز بحث می کنیم ، اینک می گوئیم : جای هیچ شک نیست که ما در خود معنائی و حقیقتی می یابیم و مشاهده می کنیم که از آن معنا و حقیقت تعبیر می کنیم به« من» و میگوئیم من پسر فلانم! و مثلا در همدان متولد شدم! من باو گفتم! و امثال این تعبیرها که همه روزه مکرر داریم.

باز جای هیچ شک و تردید نیست که هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ما است من و تمامی انسانها در این درک مساوی هستیم و حتی در یک لحظه از لحظات زندگی و شعورمان از آن غافل نیستیم مادام که شعورم کار می کند ، متوجهم که من منم و هرگز نشده که خودم را از یاد ببرم .

حال ببینیم این « من» در کجای بدن ما نشسته و خود را از همه پنهان کرده ؟ قطعا در هیچیک از اعضای بدن ما نیست ، آنکه یک عمر می گوید « من» در داخل سر ما نیست ، در سینه ما و در دست ما و خلاصه در هیچیک از اعضای محسوس و دیده ما

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۵۴۵

نیست و در حواس ظاهری ، مائیم که وجودشان را از راه استدلال اثبات کرده ایم ، چون حس لامسه و شامه و غیره پنهان نشده و در اعضای باطنی ما هم که وجود آنها را از راه تجربه و حس اثبات کرده ایم ، نیست .

بدلیل اینکه بارها شده و می شود که من از اینکه دارای بدنی هستم و یا دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم ، بکلی غافل می شوم و لیکن حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم و دائما « من» در نزد « من» حاضر است ، پس معلوم می شود این « من» غیر بدن و غیر اجزاء بدن است .

و نیز اگر« من» عبارت باشد از بدن من و یا عضوی از اعضای آن و یا مانند حرارت خاصیتی از خواص موجوده در آن ، با حفظ این معنا که بدن و اعضایش و آثارش همه و همه مادی است و یکی از احکام ماده این است که بتدریج تغییر می پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است باید« من» نیز هم دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد ، با اینکه می بینیم نیست .

به شهادت اینکه هر کس به این مشاهده (که گفتیم آنی و لحظه ای از آن غافل نیست،) مراجعه کند و سپس همین مشاهده را که سالها قبل یعنی از آن روزیکه چپ و راست خود را شناخت و خود را از دیگران تمیز می داد ، بیاد بیاورد ، می بیند که من امروز ، با من آن روز ، یک « من» است و کمترین دگرگونی و یا تعددی بخود نگرفته ، ولی بدنش و هم اجزاء بدنش و هم خواصی که در بدنش موجود بوده ، از هر جهت دگرگون شده ، هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل و هم از جهت سائر احوال و آثارش جور دیگری شده ، پس معلوم می شود « من » غیر از بدن من است و ای بسا در حادثه ای نیمی از بدنش قطع شده ، ولی خود او نصف نشده ، بلکه همان شخص قبل از حادثه است .

و همچنین اگر این دو مشاهده را با هم بسنجد ، می بیند که« من» معنائی است بسیط که قابل انقسام و تجزیه نیست ، ولی بدنش قابل انقسام هست ، اجزاء و خواص بدنش نیز انقسام می پذیرد ، چون بطور کلی ماده و هر موجودی مادی اینطور است ، پس معلوم می شود نفس غیر بدن است ، نه همه آن است و نه جزئی از اجزاء آن و نه خاصیتی از خواص آن ، نه آن خواصی که برای ما محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است .

برای اینکه همه این نامبرده ها هر طوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم تغییر و دگرگونی است و انقسام می پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود بنام « من» مشاهده می کنم ، هیچیک از این احکام را نمی پذیرد ،

پس نفس به هیچ وجه مادی نیست .

و نیز این حقیقتی که مشاهده می کنیم امر واحدی می بینیم ، امری بسیط که کثرت و اجزاء و مخلوطی از خارج ندارد ، بلکه واحد صرف است ، هر انسانی این معنا را در نفس خود می بیند و درک می کند که او اوست و غیر او نیست و دو کس نیست ، بلکه یکنفر است و دو جزء ندارد بلکه یک حقیقت است .

پس معلوم می شود این امر مشهود ، امری است مستقل که حد ماده بر آن منطبق و صادق نیست و هیچیک از احکام لازم ماده در آن یافت نمیشود ، نتیجه می گیریم پس او جوهری است مجرد از ماده که تعلقی به بدن مادی خود دارد ، تعلقی که او را با بدن به نحوی متحد می کند ، یعنی تعلق تدبیری که بدن را تدبیر و اداره می نماید(و نمی گذارد دستگاههای بدن از کار بیفتند و یا نا منظم کار کنند،) و مطلوب و مدعای ما هم اثبات همین معنا است .

در مقابل ما همه علمای مادی گرا و جمعی از علمای الهی ، از متکلمین و نیز علمای ظاهربین ، یعنی اهل حدیث ، منکر تجرد روح شده اند و بر مدعای خود و رد ادله ما برهانهائی اقامه کرده اند که خالی از تکلف و تلاش بیهوده نمی باشد:

۱- نظرات علمای مادی

مادیین گفته اند : رشته های مختلف علوم با آن همه پیشرفتی که کرده و به آن حد از دقت که امروز رسیده ، در تمامی فحص ها و جستجوهای دقیقش ، به هیچ خاصیت از خواص بدنی انسان نرسیده ، مگر آنکه در کنارش علت مادیش را هم پیدا کرده ، دیگر خاصیتی بدون علت مادی نمانده تا بگویند این اثر روح مجرد از ماده است ، چون با قوانین ماده منطبق نیست و آن را دلیل بر وجود روح مجرد بگیرند.

و در توضیح این گفتار خود گفته اند : سلسله اعصاب که در سراسر بدن منتشر است ، ادراکات تمامی اطراف بدن و اعضای آن و حاسه هایش را پشت سر هم و در نهایت سرعت به عضو مرکزی اعصاب منتقل می کند و این مرکز عبارت است از قسمتی از مغز سر که مجموعه ای است متحد و دارای یک وضعی واحد ، بطوریکه اجزائش از یکدیگر متمایز نیست و اگر بعضی از آن باطل شود و بعضی دیگر جای آن را پر کند ، این دگرگونی ها در آن درک نمی شود و این واحد متحصل همان نفس ما است که همواره حاضر برای ما است ، و ما از آن تعبیر می کنیم به« من».

پس اینکه احساس می کنیم که ما غیر از سر و پیکرمان هستیم ، درست است و لیکن صرف این احساس باعث نمی شود بگوئیم پس « ما» غیر از بدن و غیر از خواص بدنی ما است ، بلکه از آنجا که مرکز اعصاب مجموعه ای است که توارد ادراکات در آن

بسیار سریع انجام می شود ، لذا هیچ آنی از آن غافل نمی مانیم .

چون لازمه غفلت از آن بطوری که در جای خود مسلم شده است ، بطلان اعصاب و توقفش از عمل است و آن همان مرگ است .

و نیز اینکه می بینیم نفس« من» همواره ثابت است نیز درست است ، اما این هم دلیل تجرد نفس نیست و از این جهت نیست که حقیقتی است ثابت که دستخوش تحولات مادی نمی شود ، بلکه این حس ما است که(مانند دیدن آتش گردان بصورت دائره،) در اثر سرعت واردات ادراکی ، امر بر ایمان مشتبه می شود ، مثل حوضی که دائما نهر آبی از این طرف داخلش می شود و از طرف دیگر بیرون می ریزد ، به نظر ما می رسد که آب ثابت و همواره پر است و عکس آدمی یا درخت و یا غیر آن که در آب افتاده ، واحد و ثابت است .

همانطور که در مثال حوض ، ما آنرا آبی واحد و ثابت حس می کنیم ، در حالیکه در واقع نه واحد است و نه ثابت ، بلکه هم متعدد است و هم متغیر تدریجی ، چون اجزاء آبی که وارد آن می شود ، بتدریج وضع آنرا تغییر می دهد ، نفس آدمی نیز هر چند به نظر موجودی واحد و ثابت و شخصی به نظر می رسد ، ولی در واقع نه واحد است و نه ثابت و نه دارای شخصیت .

و نیز گفته اند نفسی که بر تجرد آن از طریق مشاهده باطنی اقامه برهان شده ، در حقیقت مجرد نیست ، بلکه مجموعه ای از خواص طبیعی است و آن عبارت است از ادراکهای عصبی که آنها نیز نتیجه تاثیر و تاثری است که اجزاء ماده خارجی و اجزاء مرکب عصبی ، در یکدیگر دارند ، و وحدتی که از نفس مشاهده می شود ، وحدت اجتماعی است نه وحدت حقیقی و واقعی .

پاسخ به نظرات مادیون درباره من انسانی

اما اینکه گفتند:« رشته های مختلف علوم با آن همه پیشرفت که کرده و به آن حد از دقت که امروز رسیده ، در تمامی فحص ها و جستجوهای دقیقش ، به هیچ خاصیت از خواص بدنی انسان نرسیده مگر آنکه در کنارش علت مادیش را هم پیدا کرده ، دیگر خاصیتی بدون علت مادی نماند ، تا بگوئی این اثر روح مجرد از ماده است!» سخنی است حق و هیچ شکی در آن نیست ، لکن این سخن حق ، دلیل بر نبود نفس مجرد از ماده که برهان بر وجودش اقامه شده ، نمی شود .

دلیلش هم خیلی روشن است ، چون علوم طبیعی که قلمرو تاخت و تازش چهار دیواری ماده و طبیعت است ، تنها می تواند در این چهار دیواری تاخت و تاز کند ، مثلا خواص موضوع خود « ماده» را جستجو نموده احکامی که از سنخ آن است کشف و

استخراج نماید و یا خواص آلات و ادوات مادی که برای تکمیل تجارب خود بکار می برد بیان کند و اما اینکه در پشت این چهار دیواری چه می گذرد و آیا چیزی هست یا نه ؟ و اگر هست چه آثاری دارد ؟ در این باره نباید هیچگونه دخل و تصرفی و اظهار نظری بنماید نه نفیا و نه اثباتا .

چون نهایت چیزی که علوم مادی می تواند در باره پشت این دیوار بگوید این است که من چیزی ندیدم و درست هم گفته چون نباید ببیند و این ندیدن دلیل بر نبودن چیزی نیست(و به همین دلیل اگر علوم مادی هزار برابر آنچه هست بشود ، باز در چهار دیواری ماده است،) و در داخل این چهار دیواری هیچ موجود غیر مادی و خارج از سنخ ماده و حکم طبیعت ، نیست تا او ببیند .

و اگر مادیین پا از گلیم خود بیرون آورده ، بخود جرأت داده اند که چنین آسان مجردات را منکر شوند علتش این است که خیال کرده اند کسانیکه نفس مجرد را اثبات کرده اند ، از ناآگاهی و بی بضاعتی بوده ، به آثاری از زندگی که در حقیقت وظائف مادی اعضای بدن است برخورده اند و چون نتوانسته اند با قواعد علمی توجیهش کنند ، از روی ناچاری آن را به موجودی ماورای ماده نسبت داده اند و آن موجود مجرد فرضی را حلال همه مشکلات خود قرار داده اند .

و معلوم است که این حلال مشکلات به درد همان روزهائی می خورده که علم از توجیه آن خواص و آثار عاجز بوده و اما امروز که علم به علل طبیعی هر اثر و خاصیتی پی برده ، دیگر نباید بدان وقعی نهاد ، نظیر این خیال را در باب اثبات صانع هم کرده اند .

و این اشتباه فاسدی است ، برای اینکه قائلین به تجرد نفس ، تجرد آن را از این راه اثبات نکرده اند و چنان نبوده که آنچه از آثار و افعال بدنی که علتش ظاهر بوده به بدن نسبت دهند و آنچه که به علت مادیش پی نبرده اند به نفس مستند کنند ، بلکه تمامی آثار و خواص بدنی را به علل بدنی نسبت می دهند ، چیزیکه هست به بدن نسبت می دهند بدون واسطه ، و به نفس هم نسبت می دهند ، اما بواسطه بدن و آثاری را مستقیما به نفس نسبت می دهند که نمی شود به بدن نسبت داد ، مانند علم آدمی به خودش و اینکه دائما خودش را می بیند ، که بیانش گذشت .

و اما اینکه گفتند:« بلکه از آنجا که مرکز اعصاب مجموعه ای است که توارد ادراکات در آن بسیار سریع انجام می شود و لذا هیچ آنی از آن غافل نمی مانیم الخ ، سخنی است که معنای درستی ندارد و شهودی که از نفس خود داریم ، به هیچ وجه با آن منطبق نیست،) مثل اینکه آقایان از شهود نفسانی خود غفلت کرده و رشته سخن را

از آنجا به جای دیگر برده اند ، به واردات فکری و مشهودات حسی برده اند ، که پشت سر هم به دماغ وارد می شود و به بحث از آثار این توالی و توارد پرداخته اند.

من نمی فهمم چه ربطی میان آنچه ما اثبات می کنیم و آنچه آنان نفی می کنند هست ؟ اگر اموری پشت سر هم و بسیار زیاد که واقعا هم زیاد و متعدد است ، فرض بشود این امور بسیار زیاد چگونه میتواند یک واحد را تشکیل دهد بنام « من و یا تو؟» علاوه این امور بسیار زیاد که عبارت است از ادراکات وارده در مرکز اعصاب ، همه امور مادی هستند و دیگر ماورای خود ، غیر از خود چیزی نیستند ، و اگر آن امر « من» که همیشه جلو شعور ما حاضر و مشهود است و یکی هم هست ، عین این ادراکات بسیار باشد ، پس چرا ما آن را بسیار نمی بینیم و چرا تنها آن امر واحد« من» را می بینیم و غیر آن را نمی بینیم ؟ این وحدت که در آن امر برای ما مشهود و غیر قابل انکار است از کجا آمد ؟ .

و اما پاسخی که آقایان از این پرسش داده و گفتند : وحدت ، وحدت اجتماعی است ، کلامی است که به شوخی بیشتر شباهت دارد تا به جدی برای اینکه واحد اجتماعی وحدتش واقعی و حقیقی نیست ، بلکه آنچه حقیقت و واقعیت دارد ، کثرت آن است و اما وحدتش یا وحدتی است حسی ، مانند خانه واحد و خط واحد ، و یا وحدتی است خیالی ، مانند ملت واحد و امثال آن ، نه وحدت واقعی ، چون خط از هزاران نقطه و خانه از هزاران خشت و ملت از هزاران فرد تشکیل شده است.

و آنچه ما در باره اش صحبت می کنیم ، این است که ادراکات بسیار که در واقع هم بسیارند برای صاحب شعور یک شعور واقعی باشند و در چنین فرض لازمه اینکه می گویند : این ادراکات فی نفسه متعدد و بسیارند ، به هیچ وجه سر از وحدت در نمی آورد و فرض اینجا است که در کنار این شعورها و ادراکات کس دیگری نیست که این ادراکهای بسیار را یکی ببیند ، بلکه به گفته شما خود این ادراکهای بسیار است که خود را یکی می بیند(بخلاف نظریه ما که این اشکالها بدان متوجه نیست ، ما در ورای این ادراکات ، نفسی مجرد از ماده قائلیم که سراپای بدن و سلسله اعصاب و بافته های مغزی و حواس ظاهری و باطنی ، همه و همه ابزار و وسائل و وسائط کار او هستند و او در این چار دیواری بدن نیست ، بلکه تنها ارتباط و علاقه ای باین بدن دارد!)

و اگر بگویند : آن چیزیکه در ساختمان بدنی من « من» را درک می کند ، جزئی از مغز است که ادراکهای بسیار را بصورت واحد « من» درک می کند نه سلسله اعصاب ، در جواب می گوئیم : باز اشکال بحال خود باقی است ، زیرا فرض این بود که این جزء از مغز عینا خود همان ادراکهای بسیار و پشت سر هم است نه اینکه در یک

طرف مغز سر ، جزئی باشد که قوه درکش متعلق باین ادراکهای بسیار شود ، آنطور که قوای حسی بمعلومات خارجی تعلق می گیرد ، آنگاه از آن معلومات صورت هائی حسی انتزاع می کند! (دقت فرمائید!)

سؤال دیگری که در باره این امر مشهود و فراموش نشدنی« من» هست و جوابش هم همان جوابی است که در باره وحدت آن از دو طرف گفته شده ، این است که این امری که به نظر شما مادی است با اینکه ماده ثبات ندارد و دائما در تحول است و انقسام می پذیرد ، ثبات و بساطت خود را از کجا آورد ؟ نه فرض اول شما می تواند جوابگوی آن باشد و نه فرض دوم .

علاوه بر اینکه فرض دوم شما هم در پاسخ از سؤال قبلی - یعنی این سؤال که چگونه ادراک های متوالی و پشت سر هم با شعور دماغی بصورت وحدت درک شود - و هم از این سؤال ما که چرا « من » تحول و انقسام نمی پذیرد فرض غیر درستی است آخر دماغ و قوه ای که در آن است و شعوری که دارد و معلوماتی که در آن است ، با اینکه همه اموری مادی هستند ، و ماده و مادی کثرت و تغیر و انقسام می پذیرد ، چطور همواره بصورت امری که هیچ یک از این اوصاف را ندارد ، حاضر نزد ما است ؟ با اینکه در زیر استخوان جمجمه ما ، جز ماده و مادی چیز دیگری نیست ؟ و اما اینکه گفتند:« بلکه این حس ما است که در اثر سرعت واردات ادراکی امر برایش مشتبه می شود و کثیر را واحد و متغیر را ثابت و متجزی را بسیط درک می کند،» نیز غلطی است واضح ، برای اینکه اشتباه خود یکی از امور نسبی است که با مقایسه و نسبت صورت می گیرد ، نه از امور نفسی و واقعی ، چون اشتباه هم هر قدر غلط باشد ، برای خودش حقیقت و واقعیت است ، مثلا- وقتی ما اجرام بسیار بزرگ آسمان را ریز و کوچک و بصورت نقطه هائی سفید می بینیم و براهین علمی به ما می فهماند که در این دید خود اشتباه کرده ایم و همچنین اگر شعله آتش گردان را دائره می بینیم و اشتباهات دیگری که حس ما می کند ، وقتی اشتباه است که آنچه را در درک خود داریم ، با آنچه که در خارج هست بسنجیم ، آنوقت می فهمیم که آنچه در درک ما هست در خارج نیست ، این را می گوئیم اشتباه و اما آنچه که در درک ما هست خودش اشتباه نیست ، به شهادت اینکه بعد از علم به اینکه اجرام آسمانی به قدر کره زمین ما و یا هزاران برابر آن است ، باز هم ما آنها را بصورت نقطه هائی نورانی می بینیم و باز هم شعله آتشگردان را بصورت دائره می بینیم پس در اینکه آن جرم آسمان در دید ما نقطه است و آن شعله دائره است ، اشتباهی نیست ، بلکه اشتباه خواندنش ، اشتباه و غلط است .

و مسئله مورد بحث ما از همین قبیل است، چه وقتی حواس ما و قوای مدرکه ما

امور بسیار و امور متغیر و امور متجزی را بصورت واحد و ثابت و بسیط درک کند ، این قوای مدرکه ما ، در درک خود اشتباه کرده ، برای اینکه وقتی معلوم او را بـا همـان معلوم در خـارج مقـایسه می کنیم ، می بینیم بـا هم تطبیق نمی کنـد ، آنوقت می گوئیم اشـتباه کرده و اما اینکه معلوم او برای او واحد و ثابت و بسیط است که دروغ نیست و گفتگوی ما در همین معلوم است ، از شـما می پرسـیم : این معلوم فراموش نشـدنی مـا « من» چیست ؟ مـادی است ؟ یا مجرد ؟ اگر مادی است پس چرا واحـد و ثـابت و بسـیط است و چگونه یک امری که هیچگونه آثار مادیت و اوصاف آن را نـدارد در زیر جمجمه ما جا گرفته و هرگز هم فراموش نمی شود ؟ و اگر مجرد است که ما هم همین را می گفتیم .

پس از مجموع آنچه گفته شـد ، این معنـا روشن گردیـد : که دلیـل مادیین از آنجا که از راه حس و تجربه و در چهار دیواری ماده است ، بیش از عـدم وجدان (نیافتن) را اثبات نمی کند ، ولی خواسـته اند با مغالطه و رنگ آمیزی عدم وجدان را به جای عـدم وجود(نبودن) جا بزننـد ، ساده تر بگویم دلیلشان تنها این را اثبات کرد که ما موجودی مجرد نیافتیم ، ولی خودشان ادعا کردند : که موجود مجرد نیست ، در حالیکه نیافتن دلیل بر نبودن نیست .

و آن تصویری که برای جـا زدن (نیـافتن) بجـای (نبودن) کردنـد ، تصویری بود فاسـد که نه با اصول مادیت که نزد خودشان مسلم و به حس و تجربه رسیده است ، جور در می آید و نه با واقع امر!

پاسخ به نظرات روانکاوان درباره من انسانی

آنچه که علمای روانکاو عصر جدید در نفی تجرد نفس فرض کرده اند ، این است که نفس عبارت است از حالت متحدی که از تـاثیر و تـاثر حالات روحی پدیـد می آیـد ، چون آدمی دارای ادراک بوسـیله اعضای بـدن هست ، دارای اراده هم هست ، خوشـنودی و محبت هم دارد ، کراهت و بغض نیز دارد و از این قبیل حالات در آدمی بسیار است که وقتی دست به دست هم می دهنـد و این ، آن را و آن ، این را تعدیل می کند و خلاصه در یکدیگر اثر می گذارند ، نتیجه اش این می شود که حالتی متحد پدید می آید که از آن تعبیر می کنیم به« من.»

در پاسـخ اینـان می گوئیم : بحث مـا در این نبود و مـا حق نـداریم جلوی تئوریها و فرضـیه های شـما را بگیریم ، چون اهل هر دانشـی حق دارد فرضـیه هائی برای خود فرض کنـد و آن را زیر بنای دانش خود قرار دهـد(اگر دیواری که روی آن پی چید بالا رفت به صحت فرضیه خود ایمان پیدا کند و اگر دیوارش فرو ریخت ، یک فرضیه دیگری درست کند.)

گفتگوی ما در یک مسئله خارجی و واقعی بود که یا باید گفت هست ، یا نیست نه اینکه یکی وجودش را فرض کند و یکی نبودش را ، بحث ما بحثی فلسفی است که موضوعش هستی است در باره انسان بحث می کنیم که آیا همین بدن مادی است یا چیز دیگری ماورای ماده است .

پاسخ به نظرات دیگر منکرین تجرد نفس

جمعی دیگر از منکرین تجرد نفس ، البته از کسانیکه معتقد به مبدأ و معادند در توجیه انکار خود گفته اند: آنچه از علوم ، مربوط به زندگی انسان ، چون فیزیولوژی و تشریح بر می آید ، این است که آثار و خواص روحی انسان مستند هستند به جرثومه های حیات ، یعنی سلولهائی که اصل در حیات انسان و حیوانند و حیات انسان بستگی به آنها دارد ، پس روح یک اثر و خاصیت مخصوصی است که در این سلولها هست .

و تازه این سلولها دارای ارواح متعددی هستند ، پس آن حقیقتی که در انسان هست و با کلمه « من» از آن حکایت می کند ، عبارت است از مجموعه ای از ارواح بیشمار که بصورت اتحاد و اجتماع در آمده و معلوم است که این کیفیت های زندگی و این خواص روحی ، با مردن آدمی و یا به عبارتی با مردن سلولها ، همه از بین می رود و دیگر از انسان چیزی باقی نمی ماند .

بنا بر این دیگر معنا ندارد بگوئیم : بعد از فنای بدن و انحلال ترکیب آن ، روح مجرد او باقی می ماند ، چیزیکه هست از آنجائیکه اصول و جرثومه هائیکه تاکنون با پیشرفت علوم کشف شده ، کافی نیست که بشر را به رموز زندگی آشنا سازد و آن رموز را برایش کشف کند، لذا چاره ای نداریم جز اینکه بگوئیم: علل طبیعی نمی تواند روح و زندگی درست کند و مثلا از خاک مرده موجودی زنده بسازد، عجالتا پیدایش زندگی را معلول موجودی دیگر، یعنی موجودی ماوراء الطبیعه بدانیم.

و اما استدلال بر تجرد نفس از جهت عقل بتنهائی و بدون آوردن شاهدی علمی ، استدلالی است غیر قابل قبول که علوم امروز گوشش بدهکار آن نیست ، چون علوم امروزی تنها و تنها بر حس و تجربه تکیه دارد و ادله عقلی محض را ارجی نمی نهد!(دقت فرمائید!)

خواننده عزیز مسلما توجه دارد که عین آن اشکالهائی که بر ادله مادیین وارد کردیم ، بر دلیلی که این طائفه برای خود تراشیده اند نیز وارد است باضافه این خدشه ها که اولا ـ اگر اصول علمی که تاکنون کشف شده ، نتوانسته حقیقت روح و زندگی را بیان کند ، دلیل نمی شود بر اینکه بعدها هم تا ابد نتواند آن را کشف کند ، و نیز دلیل نمی

شود بر اینکه خواص روحی(که شما آنرا مستند به جرثومه حیات می دانید،) در واقع مستند به علل مادی که تاکنون دست علم ما بدان نرسیده نبوده باشد ، پس کلام شما مغالطه است که علم بعدم را بدون هیچ دلیلی بجای عدم علم جا زده اید .

و ثانیا استناد بعضی از حوادث عالم - یعنی حوادث مادی - به ماده و استناد بعضی دیگر - یعنی حوادث و خواص زندگی - به ماوراء طبیعت که خدای تعالی باشد مستلزم این است که برای ایجاد عالم ، قائل به دو اصل باشیم ، یکی مادی و یکی الهی و این حرف را نه دانشمندان مادی می پسندند و نه الهی و تمامی ادله توحید آن را باطل می کند .

البته در این بین اشکالهای دیگری به مسئله تجرد نفس شده و در کتب فلسفه و کلام آمده ، چیزی که هست همه آنها ناشی از بی دقتی در ادله نامبرده ما و نداشتن ثبات در تعقل غرض از آن ادله است و خلاصه ناشی از این است که نتوانستند در ادله ای که ما آوردیم دقت و در اینکه چه می خواهیم بگوئیم ثبات بخرج دهند و چون دلایل جداگانه ای نیستند ، از نقل و پاسخ آن خودداری نمودیم ، اگر از خوانندگان عزیز کسی بخواهد بدانها اطلاع یابد باید بمظانش مراجعه نماید! و خدا راهنما است!

(۱)

جاودانگی در آخرت

بحث فلسفی در جاودانگی عذاب قیامت

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۵۵۰

این مسئله که آیا عذاب قیامت انقطاع می پذیرد و یا خالد و جاودانه است ؟ مسئله ای است که نظریه علمای اهل بحث در آن مختلف است ، هم از نظر ادله عقلی و هم از جهت ظواهر لفظی .

و آنچه در این باره میتوان گفت ، این است که اما از جهت ظواهر لفظی ، باید دانست که کتاب خدا نص است در خلود و جاودانگی و می فرماید:

« و ما هم بخارجین من النار - ایشان به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد!» (۱۶۷/بقره)

و سنت از طرق ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز آنقدر زیاد است که باصطلاح به حد استفاضه رسیده و اگر اخبار دیگری از این حضرات روایت شده که عذاب دوزخ قطع می شود و همیشگی نیست ، بخاطر مخالفتش با صریح کتاب ، طرح می شود .

و اما از جهت عقل ، در سابق در بحثی که ذیل جمله: « و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا !»(۴۸/بقره) داشتیم ، گفتیم : به هیچ وجه نمی شود یک یک احکام شرع را و خصوصیاتی را که برای معاد ذکر فرموده ، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد ، برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی رسد ، تنها راه اثبات آن ، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده ، چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد ، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه ای اثبات شود ، چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است.

و اما نعمت و عذاب عقلی که عارض بر نفس می شوند ، بخاطر تجردش و تخلقش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله و یا بخاطر احوال خوب و بدی که کسب کرده ؟ در

سابق گفتیم این احوال و ملکات در نفس ، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می کند که نفس سعیده از آنصورت نیکو متنعم و نفس شقیه از آن صورت قبیح متالم می شود .

و نیز گفتیم : در صورتیکه این صورتها در نفس رسوخ نکرده باشد و صوری ناسازگار با ذات نفس باشد ، بزودی زایل می گردد ، برای اینکه عقل برای ناسازگاری دوام و اکثریت نمی بیند و قسر ، فشار ، زور و ناسازگاری محکوم به زوال است(پس اگر ذات نفس سعیده باشد ، صورتهای رذیله و زشت دیر یا زود از آن زایل می گردد و اگر ذات نفس شقیه باشد ، صورتهای نیکو و جمیل که در آن نقش بسته ، بزودی زایل می شود!)

و نفس خودش می ماند و آن سعادت و شقاوت ذاتیش ، پس اگر نفس مؤمن بخاطر گناهانی صورتهای زشتی بخود گرفت ، سرانجام آن صورتها از بین می رود ، چون با ذات نفس سازگارنیست همچنانکه نفس کافر که ذاتا شقی است ، اگر بخاطر تکرار کارهائی صالح صور حسنه ای بخود گرفت ، آن صور بالأخره از نفس زایل می شود ، چون محیط نفس با آن سازگار نیست و همه این مطالب(در آنصورت که گفتیم : صورتها رسوخ نکرده باشد!) روشن است .

و اما در صورتی که صورتهای عارضه بر نفس ، در نفس رسوخ کرده باشد و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه ای به نفس داده باشد ، مثلا او را که انسان بود و دارای صورت انسانیه بود ، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است ، همانطور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یکنوع حیوان درست می کند که نامش انسان است(و ناهقه اگر ضمیمه آن شود ، نوعی دیگر درست می کند بنام الاغ و صاهله اگر ضمیمه اش شود نوع سومی بنام اسب و در نتیجه می گوئیم حیوان اگر ناطق باشد انسان است و اگر ناهق باشد خر است و اگر صاهل باشد اسب است،) همچنین صورتهای نوعیه ای که در اثر تکرار یک سنخه عمل ، در نفس پدید می آید ، اگر در نفس رسوخ کند ، نوعیت جدیدی به انسانها می دهد ، می گوئیم انسان یا بخیل است یا سخی ، یا شجاع است یا ترسو و ....

و این هم معلوم است که این نوع یعنی انسان ، نوعی است مجرد در نفس ، و موجود مجرد دائمی الوجود است ، در نتیجه هر گناهی که از او صادر شود ، در صورتیکه نفس او سعیده باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد ، در چنین صورتی وبال و عذاب آن گناهان را می چشد و پاک می شود ، و از عذاب نجات می یابد و در صورتیکه نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد در اینصورت هر چند که هر چه از چنین نفسی سر می زند باذن خدا است و لیکن از آنجا که گناهان بدون قسر و فشار از او سر می زند ، چون نفس او نفسی گناه دوست است ،

لذا چنین نفسی دائما در عذاب خواهد ماند .

و مثل چنین انسانی که دائما گرفتار و معـذب به لوازم ملکات خویش است بوجهی مثل کسـی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کـابوس دائمی مبتلاـ شـده که دائمـا صورتهائی هول انگیز و وحشت آور و زشت از قوه خیالیه اش سـر می زنـد ، چنین کسـی همواره از آن صورتهـا فرار می کنـد و با آنها در جنگ و ستیز و بالأخره در عـذاب است ، با اینکه خود او اینصورتها را درست می کند و صدور آن از نفسـش به قسـر قاسـر و به فشاری از خارج نیست ، و ساده تر بگویم : کسـی این صورتها را در نفس او مجسم نکرده ، بلکه کـار ، کـار نفس خود او است ، و هر چنـد این صورتهـا بـا طبع مریض او سازگـار نیست و از این جهت که خودش پدید آورنده آن صورتهاست ، متالم و ناراحت نیست و لکن هر چه باشد بالأخره از آن صورتها رنج می برد و از آن صورتها می گریزد و مگر عـذاب ، غیر آن چیزی است که انسان قبل از ابتلاء بـدان از آن می گریزد ؟ و بعـد از آنکه بـدان مبتلاـ شـد، در جسـتجوی خلاصـی از آن بر می آیـد ؟ و این تعریف و مثال بر آن امور زشت و صورتهای غیر جمیل که انسـان شـقی در دار آخرتش با آنها روبرو می شود ، صـدق می کنـد، پس معلوم شـد که عـذاب جاودانه و انقطاع ناپـذیر ، از انسان شقی ، خود شقاوت و بدبختی ذاتی او است ، و قاسری و خلاصه کسی او را بدان مبتلا نکرده است .

طرح اشکالهائی بر مسئله جاودانگی

اشاره

حال که مسئله خلود در عذاب برایت روشن گردید ، اینک اشکالهائی که به آن کرده اند از نظرت می گذرد ، آنوقت خواهی دید که تا چه حد فاسد و بی پایه است:

اشـکال اول اینکه خـدای سـبحان بـا اینکه دارای رحمت واسعه است ، چگونه رحمتش اجـازه می دهـد کسـی را بیافرینـد که بازگشت او بسوی عذاب دائم باشد ، عذابی که هیچ موجودی تاب تحمل آنرا ندارد .

دوم اینکه عـذاب وقتی عـذاب است که با طبع معـذب سازگار نباشد و یا به عبارت علمی قسـری و غیر طبیعی باشد و در جای خود مسلم شده ، که قسر دوام ندارد ، پس چگونه عذاب دائمی تصور می شود ؟

سوم اینکه بنـده خـدا هر گنـاهی هم که کرده باشـد ، بالأخره آخر داشت ، مثلا هفتاد سال گناه کرد ، چرا بایـد تا ابـد معـذب باشد ؟ و آیا این ظلم نیست ؟

چهارم اینکه افراد شـقی هم همان دخالت و تاثیر را در نظام تکوین دارنـد که افراد سـعید دارند و خدمتی که آنان به این نظام کرده و می کنند ، از خدمت افراد سعید

کمتر نیست ، چون اگر نیک بنگری زمینه سعادت افراد سعید را همین اشقیا فراهم نموده و می نمایند ، پس دیگر چرا باید در عذاب دائمی معذب باشند ؟

پنجم اینکه عذاب هر متخلف و نافرمانبر بطور کلی برای این است که عذاب کننده آن نقصی را که بوسیله نافرمانی متخلف و ظالم متوجه او شده ، جبران کند ، که این جبران را بعبارتی کوتاه تر انتقام هم می گوئیم و انتقام از خدای تعالی تصور ندارد ، چون عصیان و نافرمانی بنده ، نقصی بر او و بر مقام ربوبی او وارد نمی کند تا بخواهد با عذاب کردن عاصی ، آنرا جبران نماید.

این اشکال تنها مربوط به عذاب دائم نیست بلکه به عذاب موقت نیز متوجه می شود ، چیزی که هست در عذاب دائم بیشتر وارد است .

این بود آن اشکال ها که بر عذاب خالد کرده اند ، البته اشکالهای دیگری نظیر اینها کرده اند و خواننده عزیز اگر آنطور که باید به معنای بیانی که ما در باره خود در عذاب کردیم ، احاطه پیدا کند ، خواهد دید که این اشکالها از اصل ساقط است ، برای اینکه گفتیم : عذاب خالد اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت باری است که نفس انسان شقی بخود گرفته(و او را نوع مخصوصی از انسانها کرده ، همانطور که گاو نمی تواند روزی غیر گاو شود،) این نوع انسان هم نمی تواند نوع دیگری شود ، چون تصور و گفتگوی ما از چنین نفسی بعد از آن است که نخست به اختیار خود گناهانی مرتکب شد و سپس بدنبال آن گناهان احوالی پی در پی در نفس او پدید آمد ، و بدنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد .

و همین شدت یافتن استعداد نفس ، علتی است که در تمامی حوادث باعث می شود صورتی متناسب با سنخه آن استعداد در نفس پدید بیاورد .

در نتیجه همانطور که بعد از انسان شدن نان و گوشت و میوه و عناصر و مواد دیگری که انسان مرکب از آن است ، دیگر صحیح نیست بپرسیم چرا این مرکب شعور پیدا کرده و چرا فکر دارد و چرا و چرا و صدها چرای دیگر ، برای اینکه پاسخ به همه این سؤالات یک کلمه است و آن این است که چون انسان شده ، همچنین در مورد بحث ما ، صحیح نیست بپرسیم چرا شقاوت دست از یقه او بر نمی دارد و دائما آثار شقاوت از آن سر می زند ؟ که یکی از آن آثار ، عذاب جاودانه است ، چون جواب همه اینها این است که چون او بدست خود و به اختیار خود ، خود را شقی ساخت ، یعنی انسانی خاص کرد که شقاوت ، لازمه وجود او است ، این بود جواب اجمالی از همه سؤالهای بالا .

پاسخ اشکالات بر مسئله جاودانگی

پاسخ اشکال اول: رحمت در خدای تعالی به معنای رحمت در ما انسانها نیست ، زیرا رحمت در ما بخاطر داشتن اعضائی چون قلب و اعصاب و هر عضو دیگری که(در حال رحمت عکس العمل نشان می دهد،) به معنای رقت قلب و اشفاق و تاثر باطنی است و معلوم است که این حالات درونی ماده می خواهد ، یعنی حالات یک موجود مادی است و خدای تعالی منزه از ماده است .

بلکه به معنای عطیه و افاضه است ، افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق است ، مخلوقی که بخاطر بدست آوردن استعداد تام ، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته ، آری مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید ، دوستدار آن چیزی می شود که استعداد دریافت آنرا پیدا کرده و آنرا با زبان استعداد طلب می کند و خداوند هم آنچه را می طلبد و درخواست می کند به او افاضه می فرماید .

از سوی دیگر این را می دانیم که رحمت خدا دو نوع است رحمت عام که عبارت است از همین افاضه چیزی که موجود ، استعداد آنرا یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوینش بدان محتاج گشته و دوم رحمت خاصه ، که عبارتست از افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهائیکه موجود در صراط هدایتش بسوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است و نیز افاضه و اعطاء خصوص آن چیزیهائیکه انسان مستعد برای شقاوت آنهم مستعد به استعداد شدید و تام ، محتاج بان شده و آن عبارتست از رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه ، پس دادن چنین صورت نوعیه که اثرش عذاب دائم است ، منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد ، بلکه این خود یکی از مصادیق آن رحمت است .

بله با رحمت خاصه او منافات دارد ، اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که آن رحمت شامل کسی شود که از صراط آن بکلی خارج است .

پس اینکه گفت: عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد ، اگر مرادش از رحمت ، رحمت عمومی خداست ، که گفتیم : شقاوت شقی و بدنبالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با آن رحمت ندارد ، بلکه خود عین رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه او است ، باز هم منافات ندارد ، برای اینکه شقی مورد این رحمت نیست(همچنانکه جاودانه بودن خران در خریت ، با رحمت خاصه خدا که مخصوص اصحاب صراط مستقیم از انسانها است ، منافات ندارد!)

علاوه بر اینکه اگر این اشکال تمام باشد در عذاب موقت هم وارد است ، بلکه

نسبت به عذابهای دنیوی نیز متوجه می شود و این خود روشن است.

پاسخ اشکال دوم: و اما به اشکال دوم جواب می گوئیم : نخست باید معنای ملایم نبودن با طبع را بفهمیم و بدانیم که منظور از آن چیست ؟ چون گاهی منظور از این عبارت ، نبودن سنخیت میان موضوع و اثری است که با آن موضوع موجود می شود ، ولی اثر ، اثر طبیعی آن نیست بلکه اثر قسری آنست ، که قسر قاسر آنرا بگردن موضوع انداخته است .

و در مقابل این اثر ، اثر ملایم است که منظور از آن اثر طبیعی موضوع است ، یعنی آن اثری که از موضوع در صورتی که آفت گرفته باشد صادر می شود و در اثر تکرار در آن رسوخ یافته صورت آن می شود و بطوریکه موضوع با وجود آفت زدگیش طالب آن اثر می گردد ، در عین اینکه آنرا دوست نمی دارد ، مثل آن شخص مالیخولیائی که مثالش گذشت .

پس در انسانهای شقی هم آثار شقاوت ملایم با ذات آنها است ، چون به مقتضای طبع شقاوت بارشان از آنان صادر می شود و معلوم است که آثار صادره از طبع هر چیزی ، ملایم با آن چیز است و در عین حال این آثار عذاب هم هست ، برای اینکه مفهوم عذاب بر آنها صادق است ، چه صاحب آن آثار دوستدار آنها نیست ، پس از نظر ذوق و وجدان آن آثار را دوست نمی دارد ، هر چند که از حیث صدور دوست می دارد .

پاسخ اشکال سوم: و اما جواب به اشکال سوم ، می گوئیم : عذاب در حقیقت عبارتست از : ترتب اثر غیر مرضی ، بر موضوع ثابت و حقیقیش و در مورد بحث ، عذاب عبارتست از : آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می شود و این آثار معلول صورتی است که آن صورت بعد از جمع آمدن علت هائی که معد آن است یعنی مخالفت هائی محدود ، پیدا می شود ، پس مخالفت های نامبرده علت پیدایش آن صورت و نوعیت است و آن صورت ، علت است برای پیدایش آثار مناسب با خودش و عذاب عبارتست از ترتب آن آثار بر آن صورت ، نه اینکه آثار نامبرده مستقیما بلا واسطه معلول آن علل (مخالفت ها) باشد تا بگوئی : مخالفت ها محدود و انگشت شمار است ، چرا باید عذابش بی نهایت باشد ؟ با اینکه محال است متناهی ، اثر نامتناهی داشته باشد .

نظیر همان مثالی که قبلا زدیم ، که ابر و باد و مه و خورشید و فلك و صدها عوامل دیگر ، که یا علت های مهیا کننده هستند و یا مقربها و شرائطی چند و محدود دست بدست هم دهند و باعث شوند مواد طبیعت بصورت انسانی در آید ، انسانی که همه آثار انسانیت از او سر بزند ، که در این مثال عوامل محدودند و معلول محدودی که همان

صورت انسانیت است ، پدید آورده اند ، ولی این صورت محدود ، آثاری نامحدود دارد .

پس دیگر معنا ندارد کسی بپرسد : چطور آدمی بعد از مردن الی الأبد می ماند و آثاری دائمی از او سر می زند ، با اینکه علل و عوامل پدید آمدن انسان ، محدود و معدود بودند ؟ و خلاصه چگونه عوامل پایان پذیر ، علت پیدایش بی پایان می شود ؟

برای اینکه گفتیم : آن عوامل دست بدست هم دادند و یک معلول را پدید آوردند ، آنهم صورت انسانیت بود ، ولی این صورت انسانیت که علت فاعلی صدور آن آثار نامحدود است(بخاطر تجردی که در اثر حرکت وجود بدست آورده دائمی است و در نتیجه) خودش هم دائما با آثارش موجود است ، پس همینطور که این سؤال معنا ندارد ، آن سؤال نیز معنا ندارد .

پاسخ اشکال چهارم: و اما جواب به اشکال چهارم ، اینکه خدمت و عبودیت هم مانند رحمت دو جور است یک عبودیت عامه ، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود و دیگر عبودیت خاصه ، یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت بسوی توحید .

و هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد ، عبودیت عامه که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است ، پاداشش رحمت عامه است که در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی ، هر دو مصداق آن رحمتند و اما عبودیت خصوصی ، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است ، که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند و این خود روشن است .

علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد ، باید در مورد عذاب غیر دائمی آخرت و حتی درمورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد .

پاسخ اشکال پنجم : و اما جواب به اشکال پنجم ، این است که عذاب دائم مستند بصورت شقاوتی است که معذب را نوعی مخصوص از انسانها کرده ، نه مستند به خدا ، تا بگوئی انتقام از خدا محال است ، بله استناد آن به خدای تعالی باین مقدار و به همان معنائی است که هر موجود دیگری را به او نسبت می دهیم .

پس اینکه می گوئیم : خدا کفار را عذاب می کند ، معنایش این نیست که از آنها انتقام می گیرد و دق دل درمی آورد تا بگوئی انتقام و تشفی از خدا محال است بلکه بطور کلی انتقام خدایتعالی از گنه کاران انتقام بمعنای جزاء دادن سخت است که مولی بنده خود را در مقابل تعدیش از طور عبودیت و خروجش از ساحت انقیاد ، به عرصه تمرد و نافرمانی ، به آن عذاب معذب می کند ، و چنین انتقامی در خدای سبحان صدق دارد ،

ولی این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست .

علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد باید مانند اشکال های قبلی در مورد عذاب موقت و منقطع نیز وارد باشد ، چه عذاب دنیائی و چه عذاب اخروی .

باید دانست که این طریق از استدلال ، بر رد شبهه (منقطع بودن عذاب قیامت،) طریقه ای است که هم در کتاب بکار رفته و هم در سنت ، اما در کتاب خدای تعالی فرموده:

« من کان یرید العاجله عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید، ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا و من أراد الاخره و سعی لها سعیها و هو مؤمن، فاولئک کان سعیهم مشکورا، کلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا !»(۱۸تا۲۰/اسرا)

« کسی که هدفش زندگی دنیای عاجل باشد، ما از آن زندگی به هر قدر که بخواهیم و برای هر که بخواهیم در اختیارش می گذاریم و پس از سر آمدن آن، جهنم را برایش مقرر می داریم، تا در پی آن برود، در حالی که مذموم و مطرود باشد و کسی که هدفش آخرت باشد و هر تلاشی می کند برای آن می کند و تلاشی می کند که شایسته آن زندگی باشد و در حالی می کند که ایمان داشته باشد، پس چنین کسانی سعیشان شکرگزاری می شود، ما هر دو طائفه را از عطای پروردگارت مدد می دهیم، هم آنان را و هم اینان را و عطاء پروردگار تو جلوگیر ندارد!»

این آیه شریفه بطوری که ملاحظه می فرمائید هم شکر را عطیه خدا و رحمت او دانسته و هم عذاب را و در عین حال تحقق هر یک از آن دو را مربوط به اراده بنده و سعی او کرده و این به عینه همان طریقه ای است که ما در اصل مسئله و پاسخ به اشکالاتی که بدان شده پیمودیم ، البته در این میان آیات دیگری نیز در این معنا هست.

(۱)

مسئله شفاعت

مقدمه تفسیری برموضوع: شفاعت در قرآن

اشاره

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۶۲۳

« وَ اتَّقُوا يَوْماً لا تجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شيْئاً وَ لا يُقْبَلُ مِنهَا شفَعَةٌ وَ لا يُؤْخَذُ مِنهَا عَدْلٌ وَ لا هُمْ يُنصرُونَ!»

« بپرهیزید از روزی که احدی بجای دیگری جزاء داده نمی شود و از او شفاعتی پذیرفته نیست و از او عوضی گرفته نمی شود و هیچ کس از ناحیه کسی یاری نمی گردد!» (۴۸/بقره)

۱- مقدمه:

پادشاهی و سلطنت دنیوی از هر نوعش که باشد و با جمیع شئون و قوای مقننه و قوای حاکمه و قوای مجریه اش، مبتنی بر حوائج زندگی است و این حاجت زندگی است که ایجاب می کند چنین سلطنتی و چنین قوانینی بوجود آید، تا حوائج انسان را که عوامل زمانی و مکانی آن را ایجاب می کند بر آورد.

به همین جهت چه بسا می شود که متاعی را مبدل به متاعی دیگر و منافعی را فدای منافعی بیشتر و حکمی را مبدل به حکمی دیگر می کند، بدون این که این دگرگونیها در تحت ضابطه و میزانی کلی در آید و بر همین منوال مسئله مجازات متخلفین نیز جریان می یابد، با این که جرم و جنایت را مستلزم عقاب می دانند، چه بسا از اجراء حکم عقاب بخاطر غرضی مهم تر، که یا اصرار و التماس محکوم به قاضی و تحریک عواطف او است و یا رشوه است، صرفنظر کنند و قاضی بخاطر عوامل نامبرده بر خلاف حق حکم براند و تعیین جزاء کند و یا مجرم پارتی و شفیعی نزد او بفرستد، تا بین او و خودش واسطه شود و یا اگر قاضی تحت تاثیر اینگونه عوامل قرار نگرفت، پارتی و

شفیع نزد مجری حکم برود و او را از اجراء حکم باز بدارد و یا در صورتی که احتیاج حاکم به پول بیشتر از احتیاجش به عقاب مجرم باشد، مجرم عقاب خود را با پول معاوضه کند و یا قوم و قبیله مجرم به یاری او برخیزند و او را از عقوبت حاکم برهانند و عواملی دیگر نظیر عوامل نامبرده، که احکام و قوانین حکومتی را از کار می اندازد و این سنتی است جاری و عادتی است در بین اجتماعات بشری.

در ملل قدیم از وثنی ها و دیگران، این طرز فکر وجود داشت که معتقد بودند نظام زندگی آخرت نیز مانند نظام زندگی دنیوی است و قانون اسباب و مسببات و ناموس تاثیر و تاثر مادی طبیعی، در آن زندگی نیز جریان دارد، لذا برای این که از جرائم و جنایاتشان صرفنظر شود، قربانی ها و هدایا برای بت ها پیشکش می کردند، تا بدین وسیله آنها را در برآورده شدن حوائج خود برانگیزند و همدست خود کنند و یا بتها برایشان شفاعت کنند و یا چیزی را فدیه و عوض جریمه خود می دادند و بوسیله یک جان زنده یا یک اسلحه، خدایان را به یاری خود می طلبیدند، حتی با مردگان خود چیزی از زیور آلات را دفن می کردند، تا به آن وسیله در عالم دیگر زندگی کنند و لنگ نمانند و یا انواع اسلحه با مردگان خود دفن می کردند، تا در آن عالم با آن از خود دفاع کنند و چه بسا با مرده خود یک کنیز را زنده دفن می کردند، تا مونس او باشد و یا یکی از قهرمانان را دفن می کردند، تا مرده را یاری کند و در همین اعصار در موزه های دنیا در میانه آثار زمینی مقدار بسیار زیادی از این قبیل چیزها دیده می شود .

۲- ابطال نظریه های تاریخی شفاعت بوسیله قرآن

در بین ملل اسلامی نیز با همه اختلافی که در نژاد و زبان دارند، عقائد گوناگونی شبیه به عقائد خرافی گذشته دیده می شود، که معلوم است ته مانده همان خرافات است، که به توارث باقی مانده است و ای بسا در قرون گذشته رنگهای گونه گونی به خود گرفته است و در قرآن کریم تمامی این آراء واهیه و پوچ و اقاویل کاذبه و بی اساس ابطال شده، خدای عز و جل در باره اش فرموده:

« و الامر یومئذ لله - امروز تنها مؤثر خداست!» (۱۹/انفطار)و نیز فرموده:

« و رأوا العذاب و تقطعت بهم الاسباب - عذاب را می بینند و دستشان از همه اسباب بریده می شود!»(۱۶۶/بقره) و نیز فرموده:

« و لقد جئتمونا فرادی، کما خلقناکم اول مره و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم و ما نری معکم شفعاء کم، الذین زعمتم انهم فیکم شرکاء، لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون - امروز تک تک و به تنهائی نزد ما آمدید، همانطور که روز اولیکه شما را آوردیم لخت و تنها آفریدیم و آنچه به شما داده بودیم با خود نیاوردید و پشت سر نهادید، با شما نمی بینیم آن شفیعانی که یک عمر شریکان ما در سرنوشت خود می پنداشتید، آری

ارتباطهائی که بین شما بود و بخاطر آن منحرف شدید، قطع شد و آنچه را می پنداشتید امروز نمی بینید!»(۹۴/انعام)

و نیز فرموده:

« هنالک تبلوا کل نفس ما أسلفت و ردوا الی الله مولاهم الحق و ضل عنهم ما کانوا یفترون - در آن هنگام هر کس به هر چه از پیش کرده مبتلا- شود و بسوی خدای یکتا مولای حقیقی خویش بازگشت یابند و آن دروغها که می ساخته اند نابود شوند!»(۳۰/یونس)

همچنین آیاتی دیگر، که همه آنها این حقیقت را بیان می کنند، که در موطن قیامت، اثری از اسباب دنیوی نیست و ارتباط های طبیعی که در این عالم میان موجودات هست، در آنجا بکلی منقطع است و این خود اصلی است که لوازمی بر آن مترتب می شود و آن لوازم بطور اجمال بطلان همان عقائد موهوم و خرافی است، آن گاه قرآن کریم هر یک از آن عقائد را بطور تفصیل بیان نموده و پنبه اش را زده است، از آن جمله مسئله شفاعت و پارتی بازی است، که در باره آن می فرماید:

« وَ اتَّقُوا یَوْماً لا تجْزِی نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شیْئاً وَ لا یُقْبَلُ مِنهَا شفَعَةٌ وَ لا یُؤْخَذُ مِنهَا عَدْلٌ وَ لا هُمْ یُنصرُونَ!»(۴۸/بقره)

« بپرهیزید از روزی که احدی بجای دیگری جزاء داده نمی شود و از او شفاعتی پذیرفته نیست و از او عوضی گرفته نمی شود و هیچ کس از ناحیه کسی یاری نمی گردد!» و نیز فرموده:

« یوم لا بیع فیه و لا خله و لا شفاعه !»(۲۵۴/بقره)

« روزی که در آن نه خرید و فروشی است و نه رابطه دوستی و نه شفاعت! »

و نیز فرموده:

« یوم لا یغنی مولی عن مولی شیئا – روزی که هیچ دوستی برای دوستی کاری صورت نمی دهد!» (۴۱/دخان)و نیز فرموده:

« یوم تولون مدبرین، مالکم من الله من عاصم - روزی که از عذاب می گریزید ولی از خدا پناه گاهی ندارید!»(۳۳/یونس) و نیز فرموده:

« مالکم لا تناصرون؟ بل هم الیوم مستسلمون - چرا به یاری یکدیگر برنمیخزید؟ بلکه آنان امروز تسلیمند!» (۲۵و۲۶/صافات)و نیز فرموده:

« و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم و لا ینفعهم و یقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله، قل أ تنبؤن بما لا یعلم فی السموات و لا فی الارض؟ سبحانه و تعالی عما یشرکون - به غیر خدا چیزی را می پرستند که نه ضرری برایشان دارد و نه سودی به ایشان می رساند و می گویند: اینها شفیعان ما به نزد خدایند، بگو: آیا به خدا چیزی یاد می دهید که خود او در آسمانها و زمین اثری از

آن سراغ ندارد؟ منزه و والا است خدا از آنچه ایشان برایش شریک می پندارند!» (۱۸/یونس) و نیز فرموده:

« ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع - ستمکاران نه دوستی دارند و نه شفیعی که سخنش خریدار داشته باشد!» (۱۸/غافر)و نیز فرموده:

« فما لنا من شافعين! و لا صدیق حمیم!»(۱۰۰و۱۰۱/شعرا)

و از این قبیل آیات دیگر، که مسئله شفاعت و تاثیر واسطه و اسباب را در روز قیامت نفی می کنند(دقت فرمائید!)

۳- اثبات شفاعت برای خدا

از سوی دیگر قرآن کریم با این انکار شدیدش در مسئله شفاعت، این مسئله را بکلی و از اصل انکار نمی کند، بلکه در بعضی از آیات می بینیم که آنرا فی الجمله اثبات می نماید، مانند آیه:

« الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام، ثم استوی علی العرش، ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع، ا فلا تتذکرون؟ - او است الله، که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید و سپس بر عرش مسلط گشت، شما به غیر او سرپرست و شفیعی ندارید، آیا باز هم متذکر نمی گردید؟» (۴/سجده)

که می بینید در این آیه بطور اجمال شفاعت را برای خود خدا اثبات نموده است. و نیز آیه:

« لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع - بغیر او ولی و شفیعی برایشان نیست!» (۵۱/انعام) و آیه:

« قل لله الشفاعه جمیعا - بگو شفاعت همه اش مال خدا است!»()۴۴/زمر و نیز فرموده:

« له ما فی السموات و ما فی الارض، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم - مر او راست آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، کیست که بدون اذن او نزد او شفاعتی کند؟ او می داند اعمالی را که یک یک آنان کرده اند و همچنین آثاری که از خود بجای نهاده اند!»(۲۵۵/بقره)

و نیز فرموده:

« ان ربکم، الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام، ثم استوی علی العرش، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه - بدرستی پروردگار شما تنها الله است، که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید، آنگاه بر عرش مسلط گشته، تدبیر امر نمود، هیچ شفیعی نیست مگر بعد از آنکه او اجازه دهد!» (۳/یونس)

و نیز فرموده:

« و قالوا اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه، بل عباد مکرمون، لا یسبقونه بالقول، و هم بامره یعملون، یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یشفعون الا لمن ارتضی و هم من خشیته مشفقون - گفتند: خدا فرزندی گرفته، منزه است خدا، بلکه فرشتگان بندگان آبرومند اویند که در سخن از او پیشی نمی گیرند و به امر او عمل می کنند و او می داند آنچه را که آنان می کنند و آنچه اثر که دنبال کرده هایشان می ماند و ایشان شفاعت نمی کنند، مگر کسی را که خدا راضی باشد و نیز ایشان از ترس او همواره

در حالت اشفاقند!»(۲۶تا۲۸/انبیا) و نیز فرموده:

« و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم یعلمون – آنهائی که

مشـرکین بجـای خـدا می خواننـد، مالک شـفاعت کسـی نیسـتند، تنها کسانی می تواننـد به درگاه او شـفاعت کننـد که به حق شهادت داده باشند و در حالی داده باشند که عالم باشند!»(۸۶/زخرف) و نیز فرموده:

« لا یملکون الشفاعه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا - مالک شفاعت نیستند، مگر تنها کسانی که نزد خدا عهدی داشته باشند!» (۸۷/مریم)

و نیز فرموده:

« یومئـذ لاـ تنفع الشـفاعه الاـ من اذن له الرحمن و رضـی له قولاـ یعلم ما بین ایـدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون به علما - امروز شفاعت سودی نمی بخشد، مگر از کسـی که رحمان به او اجازه داده باشد و سـخن او را پسندیده باشد، او به آنچه مردم کرده اند و نیز به آنچه آثار پشت سر نهاده اند، دانا است و مردم به او احاطه علمی ندارند!» (۱۰۹و۱۱۰/طه) و نیز فرموده:

« و لاـ تنفع الشـفاعه عنـده، الاـ لمن اذن له - شـفاعت نزد او برای کسـی سودی نمی دهـد - مگر کسـی که برایش اجـازه داده باشد!»(۲۳/سبا) و نیز فرموده:

« و کم من ملک فی السـموات، لا تغنی شـفاعتهم شـیئا الا من بعد أن یاذن الله لمن یشاء و یرضـی - چه بسـیار فرشتگان که در آسمانهایند و شفاعتشان هیچ سودی ندارد، مگر بعد از آنکه خدا برای هر که بخواهد اذن دهد!» (۲۶/نجم)

این آیات بطوری که ملاحظه می فرمائید شـفاعت را مختص به خدای(عز اسمه) می کند، مانند سه آیه اول و یا آنرا عمومیت می دهد و برای غیر خدا نیز اثبات می کند اما با این شـرط که خدا به او اذن داده باشد و به شـفاعتش راضـی باشد و امثال این شروط.

به هر حال، آنچه مسلم است و هیچ شکی در آن نیست، این است که آیات نامبرده شفاعت را اثبات می کند، چیزی که هست بعضی آنطور که دیدید منحصر در خدا می کند و بعضی دیگر آنطور که دیدید عمومیتش می دهد.

این را هم به یاد دارید که آیات دسته اول، شفاعت را نفی می کرد، حال باید دید جمع بین این دو دسته آیات چه می شود؟

در پاسـخ می گوئیم نسـبتی که این دو دسـته آیات با هم دارنـد، نظیر نسـبتی است که دو دسـته آیات راجع به علم غیب با هم دارنـد، یک دسـته علم غیب را منحصـر در خـدا می کنـد، دسـته دیگر آن را برای غیر خدا نیز اثبات نموده، قید رضای خدا را شرط می کند، دسته اول مانند آیه:

« قل لا یعلم من فی السموات و الارض الغیب - بگو در آسمانها و زمین هیچ کس غیب نمی داند!» (۶۵/نمل)و آیه:

« و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو - نزد اوست کلیدهای غیب که کسی جز خود او از آن اطلاع ندارد!»(۵۹/انعام)

و از دسته دوم مانند آیه:

« عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول - خدا عالم غیب است و

احدی را بر غیب خود مسلط نمی سازد مگر کسی از فرستادگانش که او را پسندیده باشد!» (۲۶و۲۷/جن)

هم چنین نسبت میانه آن دو دسته آیات شفاعت، نظیر نسبتی است که میان دو دسته آیات راجع به مرگ و نیز دو دسته آیات راجع به خلقت و رزق و تاثیر و حکم و ملک و امثال آن است، که در اسلوب قرآن بسیار زیاد دیده می شود، یک جا مرگ بندگان و خلقتشان و رزقشان و سایر نامبرده ها را به خود نسبت می دهد و جائی دیگر برای غیر خود اثبات می کند و قید اذن و مشیت خود را بر آن اضافه می نماید.

این اسلوب کلام، به ما می فهماند که بجز خدای تعالی هیچ موجودی بطور استقلال مالک هیچ یک از کمالات نامبرده نیست و اگر موجودی مالک کمالی باشد، خدا به او تملیک کرده، حتی قرآن کریم در قضاهای رانده شده بطور حتم، نیز یک نوع مشیت را برای خدا اثبات می کند، مثلا می فرماید:

« فاما الذین شقوا، ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق، خالدین فیها، ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک، ان ربک فعال لما یرید و اما الذین سعدوا، ففی الجنه خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک، عطاء غیر مجذوذ - اما کسانیکه شقی شدند پس در آتشند و در آن زفیر و شهیق(صدای نفس فرو بردن و برآوردن) دارند و جاودانه در آن هستند مادام که آسمانها و زمین برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد که پروردگارت هر چه اراده کند فعال است و اما کسانی که سعادتمند شدند، در بهشت جاودانه خواهند بود، مادام که آسمانها و زمین برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد- عطائی است قطع نشدنی!» (۱۰۶تا۱۰۸/هود)

ملاحظه می فرمائید که سعادت و شقاوت و خلود در بهشت و دوزخ را با این که از قضاهای حتمی او است و مخصوصا در باره خلود در بهشت صریحا فرموده: عطائی است قطع نشدنی، اما در عین حال این قضاء را طوری نرانده که العیاذ بالله دست بند به دست خود زده باشد، بلکه باز سلطنت و ملک خود را نسبت به آن حفظ کرده و فرموده: « پروردگارت به آنچه اراده کند فعال است!» (۱۰۷/هود)یعنی هر چه بخواهد می کند .

سخن کوتاه این که نه اعطاء و دادنش طوری است که اختیار او را از او سلب کند و بعد از دادن نسبت به آنچه داده ندار و فقیر شود و نه ندادنش او را ناچار به حفظ آنچه نداده می سازد و سلطنتش را نسبت به آن باطل می کند.

از اینجا معلوم می شود: آیاتی که شفاعت را انکار می کنند، اگر بگوئیم ناظر به شفاعت در روز قیامت است، شفاعت بطور استقلال را نفی می کند و می خواهد بفرماید: کسی در آن روز مستقل در شفاعت نیست، که چه خدا اجازه بدهد و چه ندهد او بتواند شفاعت کند و آیاتی که آن را اثبات می کند، نخست اصالت در آن را برای خدا اثبات می کند و برای غیر خدا به شرط اذن و تملیک خدا اثبات می نماید، پس شفاعت برای

غیر خدا هست، اما با اذن خدا .

۴- مفهوم شفاعت از نظر اجتماع و از نظر قرآن

حال باید در آیات این بحث دقت کنیم، ببینیم:

۱-شفاعت و متعلقات آن از نظر قرآن چه معنائی دارد؟

۲-شفاعت در حق چه کسانی جاری می شود؟

۳-از چه شفیعانی سر می زند؟

۴-شفاعت در چه زمانی تحقق می یابد؟

۵-شفاعت چه نسبتی با عفو و مغفرت خدای تعالی دارد؟

معنای اجمالی شفاعت را همه می دانند، چون همه انسان ها در اجتماع زندگی می کنند، که اساسش تعاون است. و اما معنای لغوی آن، این کلمه از ماده (شفع) است، که در مقابل کلمه(وتر- تک) بکار می رود، در حقیقت شخصی که متوسل به شفیع می شود نیروی خودش به تنهائی برای رسیدنش به هدف کافی نیست، لذا نیروی خود را با نیروی شفیع گره می زند و در نتیجه آن را دو چندان نموده، به آنچه می خواهد نائل می شود، بطوری که اگر این کار را نمی کرد، و تنها نیروی خود را بکار می زد، به مقصود خود نمی رسید، چون نیروی خودش به تنهائی ناقص و ضعیف و کوتاه بود .

درباره بحث اجتماعی شفاعت و این که تا چه پایه معتبر است؟ می گوئیم: شفاعت یکی از اموری است که ما آن را برای رسیدن به مقصود بکار بسته و از آن کمک می گیریم. اگر موارد استعمال آنرا آمارگیری کنیم، خواهیم دید که بطور کلی در یکی از دو مورد از آن استفاده می کنیم، یا در مورد جلب منفعت و خیر آن را بکار می زنیم و یا در مورد دفع ضرر و شر، البته نه هر نفعی و نه هر ضرری، چون ما هرگز در نفع و ضررهائی که اسباب طبیعی و حوادث کونی آنرا تامین می کند، از قبیل گرسنگی و عطش و حرارت و سرما و سلامتی و مرض، متوسل به شفاعت نمی شویم، وقتی گرسنه شدیم بدون این که دست به دامن اسباب غیر طبیعی بزنیم، خود برخاسته برای خودمان غذا فراهم می کنیم و همچنین آب و لباس و خانه و دارو تهیه می کنیم.

توسل ما به اسباب غیر طبیعی و شفیع قرار دادن آنها، تنها در خیرات و شرور و منافع و مضاری است که اوضاع قوانین اجتماعی و احکام حکومت، یا بطور خصوص و یا عموم، بطور مستقیم یا غیر مستقیم، پیش می آورد، چون در دائره حکومت و مولویت از یکسو و عبودیت و اطاعت از سوی دیگر، در هر حاکم و محکومی که فرض شود احکامی از امر و نهی هست، که اگر محکوم و رعیت به آن احکام عمل کند و تکلیف حاکم و مولی

را امتثال نمایـد، آثاری از قبیل مـدح زبانی و یا منافع مادی، از جاه و مال در پی دارد و اگر با آن مخالفت نموده و از اطاعت تمرد و سر پیچی کند، آثار دیگری از قبیل مذمت زبانی و یا ضرر مادی و یا معنوی در پی دارد، پس وقتی مولائی غلام خود و یا هر کس دیگری که در تحت سیاست و حکومت او قرار دارد مثلاـ امر بکنـد و یـا نهی کنـد و او هم امتثال نمایـد، اجری آبرومند دارد و اگر مخالفت کند، عقاب یا عذابی دارد. از همین جا دو نوع وضع و اعتبار درست می شود، یکی وضع حکم و قانون و یکی هم وضع آثاری که بر موافقت و مخالفت آن مترتب می شود .

آسیای همه حکومت های عمومی و خصوصی و مخصوصا حکومت بین هر انسانی با زیر دستش، بر همین اساس می چرخد.

بنـا بر این اگر انسانی بخواهـد به کمالی و خیری برسـد، یا مادی و یا معنوی، که از نظر معیارهای اجتماعی آمادگی و ابزار آن را نـدارد و اجتماع وی را لایق آن کمال و آن خیر نمی دانـد و یا بخواهد از خود شـری را دفع کند، شـری که بخاطر مخالفت متوجه او می شود و از سوی دیگر قادر بر امتثال تکلیف و ادای وظیفه نیست، در اینجا متوسل به شفاعت می شود .

به عبارتی روشن تر، اگر شخصی بخواهـد به ثوابی برسـد که اسباب آن را تهیه ندیـده و از عقاب مخالفت تکلیفی خلاص گردد، بـدون این که تکلیف را انجام دهـد، در اینجا متوسل به شـفاعت می گردد. مورد تاثیر شـفاعت هم همینجا است! اما نه بطور مطلق، برای این که بعضی افراد هستند که اصلا لیاقتی برای رسیدن به کمالی که می خواهنـد ندارنـد، ماننـد یک فرد عامی که می خواهـد بـا شـفاعت اعلم علماء شود، با این که نه سواد دارد و نه استعداد و یا رابطه ای که میان او و آن دیگری واسطه و شفیع شود ندارند، مانند برده ای که بهیچ وجه نمی خواهد از مولایش اطاعت کند و می خواهد در عین یاغی گری و تمردش بوسیله شـفاعت مورد عفو مولا قرار گیرد که در این دو فرض، شـفاعت سودی ندارد، چون شـفاعت وسیله ای است برای تتمیم سبب ، نه این که خودش مستقلا سبب باشد، اولی را اعلم علماء کند و دومی را در عین یاغیگریش مقرب درگاه مولا سازد.

شرط دیگری که در شـفاعت هست، این است که تـاثیر شـفاعت شـفیع در نزد حـاکمی که نزدش شـفاعت می شود بایـد تاثیر جزافی و غیر عقلایی نباشد، بلکه باید آن شـفیع چیزی را بهانه و واسطه قرار دهد که براستی در حاکم اثر بگذارد و ثواب او و خلاصی از عقاب او را باعث شود، پس شـفیع از مولای حاکم نمی خواهد که مثلا مولویت خود را باطل و عبودیت عبد خود را لغو کند و نیز نمی خواهد که او از حکم خود و

تکلیفش دست بردارد و یـا آن را به حکم دیگر نسـخ نمایـد، حالا- یـا برای همه نسـخ کنـد و یا برای شـخص مورد فرض، که خصوص او را عقاب نکند .

و نیز از او نمی خواهـد که قـانون مجازات خود را یا بطور عموم و یا برای شـخص مورد فرض لغو نموده، یا در هیـچ واقعه و یا در خصوص این واقعه مجازات نکند!

شفاعت معنایش این نیست و شـفیع چنین تاثیری در مولویت مولا و عبودیت عبـد و یا در حکم مولا و یا در مجازات او نـدارد، بلکه شـفیع بعد از آن که این سه جهت را مقدس و معتبر شمرد، از راه های دیگری شفاعت خود را می کند، مثلا به صفاتی از مولای حاکم تمسک می کند، که آن صـفات اقتضا دارد که از بنده نافرمانش بگذرد، مانند بزرگواری و کرم او و سـخاوت و شرف دودمانش، یا به صـفاتی در عبـد تمسک جوید، که آن صـفات اقتضاء می کند مولا بر او رأفت ببرد، صـفاتی که عوامل آمرزش و عفو را برمی انگیزد، مانند خواری و مسکنت و حقارت و بد حالی و امثال آن

و یا به صفاتی که در نفس خود شفیع هست، مانند محبت و علاقه ای که مولا به او دارد و یا قرب منزلت و علو مقامش در نزد وی، پس منطق شـفیع این است که می گوید: من از تو نمی خواهم دست از مولویت خود برداری و یا از عبودیت عبدت چشم بپوشـی و نیز نمی خـواهم حکم و فرمـان خودت را باطـل کنی و یـا از قـانون مجـازات چشم بپوشـی بلکه می گویم: تو بـا این عظمت که داری و این رأفت و کرامت که داری از مجازات این شـخص چه سودی می بری؟ و اگر از عقاب او صـرفنظر کنی چه ضـرری بتو می رسـد و یا می گویم: این بنـده تو مردی نادان است و این نافرمانی را از روی نادانیش کرده و مردی حقیر و مسـکین، مخالفت و موافقت او اصـلا به حساب نمی آید و مثل تو بزرگواری به امر او اعتنا نمی کند و به آن اهمیت نمی دهد و یا می گویم: بخاطر آن مقام و منزلتی که نزد تو دارم و آن لطف و محبتی که تو نسبت به من داری، شفاعتم را در حق فلانی بپذیر و از عقابش رهانیده مشمول عفوش قرار ده!

از اینجا برای کسـی که در بحث دقت کرده باشد، معلوم و روشن می گردد که شفیع، عاملی از عوامل مربوط به مورد شفاعت و مؤثر در رفع عقاب را مثلا، بر عاملی دیگر که عقاب را سبب شده، حکومت و غلبه می دهد، حال یا آن عامل همان طور که گفتیم صـفتی از صـفات مولی است، یا صـفتی از صـفات عبد است، یا از صـفات خودش، هر چه باشد آن عامل را تقویت می کنـد، تـا بر عامـل عقوبت یـا هر حکمی دیگر که می خواهـد خنثی کنـد، رجحان داده کفه ترازویش را سـنگین تر سازد یعنی مورد عقوبت را از این که مورد عقوبت باشـد بیرون نموده ، داخل در مورد رفع عقوبت نماید، پس دیگر حکم اولی که همان عقوبت بود، شامل این مورد نمی شود، چون دیگر مورد نامبرده مصداق آن

حکم نیست، نه این که در عین مصداق بودن، حکم شاملش نشود، تا مستلزم ابطال حکم باشد و تضادی پیش آید، آنطور که اسباب طبیعی بعضی با بعض دیگر تضاد پیدا نموده، سببی با سبب دیگر معارضه نموده و اثرش بر اثر دیگری غلبه می کند، این طور نیست، بلکه حقیقت شفاعت واسطه شدن در رساندن نفع و یا دفع شر و ضرر است، به نحو حکومت، نه به نحو تضاد و تعارض .

نکته دیگری که از این بیان روشن می شود، این است که شفاعت خودش یکی از مصادیق سببیت است و شخص متوسل به شفیع، در حقیقت می خواهد سبب نزدیکتر به مسبب را واسطه کند، میان مسبب و سبب دورتر، تا این سبب جلو تاثیر آن سبب را بگیرد، این آن نکته ای است که از تجزیه و تحلیل معنای شفاعت بنظر ما رسید، البته شفاعتی که خود ما به آن معتقدیم، نه هر شفاعتی!

حال که این معنا روشن شد، می گوئیم: خدای سبحان در سببیت از یکی از دو جهت مورد نظر قرار می گیرد، اول از نظر تکوین و دوم از نظر تشریع، از نظر اول خدای سبحان مبدء نخستین هر سبب و هر تاثیر است و سببیت هر سببی بالاخره به او منتهی می شود، پس مالک علی الاطلاق خلق و ایجاد او است و همه علل و اسباب اموری هستند که واسطه میان او و غیر او و وسیله انتشار رحمت اویند، آن رحمتی که پایان ندارد و نعمتی که بی شمار به خلق و صنع خود دارد، پس از نظر تکوین سببیت خدا جای هیچ حرف نیست .

اما از جهت دوم یعنی تشریع، خدای تعالی به ما تفضل کرده، در عین بلندی مرتبه اش، خود را به ما نزدیک ساخته و برای ما تشریع دین نموده و در آن دین احکامی از اوامر و نواهی و غیره، وضع کرده و تبعات و عقوبتهائی در آخرت برای نافرمانان معین نموده، رسولانی برای ما گسیل داشت، ما را بشارتها دادند و انذارها کردند و دین خدا را به بهترین وجه تبلیغ نمودند و حجت بدین وسیله بر ما تمام شد و « تمت کلمه ربک صدقا و عدلا ، لا مبدل لکلماته- کلمه پروردگارت در راستی و عدالت تمام شد و کسی نیست که کلمات او را مبدل سازد!»(۱۱۵/انعام)

حال ببینیم معنای شفاعت با کدام یک از این دو جهت منطبق است؟

انطباق آن بر جهت اول، یعنی جهت تکوین و این که اسباب و علل وجودی کار شفاعت را بکنند، که بسیار واضح است، برای این که هر سببی واسطه است میان سبب فوق و مسبب خودش و روی هم آنها از صفات علیای خدا یعنی رحمت و خلق و احیاء و رزق و امثال آن را استفاده نموده و انواع نعمت ها و فضل ها را گرفته، به محتاجان آن می رسانند .

قرآن کریم هم این معنای از شفاعت را تحمل می کند، از آن جمله می فرماید:« له ما فی السموات و ما فی الارض، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه!» (۲۵۵/بقره) و نیز می فرماید:« ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام، ثم استوی علی العرش، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه!»(۳/یونس)

در این دو آیه که راجع به خلقت آسمانها و زمین است، قهرا شفاعت هم در آنها در مورد تکوین خواهد بود و شفاعت در مورد تکوین جز این نمی تواند باشد، که علل و اسبابی میان خدا و مسبب ها واسطه شده، امور آنها را تدبیر و وجود و بقاء آنها را تنظیم کنند و این همان شفاعت تکوینی است.

اما از جهت دوم، یعنی از جهت تشریع، در این جهت چیزی که می توان گفت، این است که مفهوم شفاعت با در نظر گرفتن آن تجزیه و تحلیل که کردیم، در این مورد هم صادق است و هیچ محذوری در آن نیست و آیه:« یومئذ لا تنفع الشفاعه الا من اذن له الرحمن و رضی له قولا !»(۱۰۹/طه) و آیه:« لا تنفع الشفاعه عنده الا لمن اذن له!»(۲۳/سبا) و آیه:« لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء و یرضی!» (۲۶/نجم) و آیه:« و لا یشفعون الا لمن ارتضی!»(۲۸/انبیا) و آیه:« و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا ـ من شهد بالحق و هم یعلمون!»(۸۶/زخرف) که با این شفاعت، یعنی شفاعت در مرحله تشریع منطبقند.

۵- چه کسانی می توانند شفاعت کنند؟

آیات فوق، بطوری که ملاحظه می فرمائید، شفاعت(یعنی شافع بودن) را برای عده ای از بندگان خدا از قبیل ملائکه و بعضی از مردم، اثبات می کند، البته به شرط اذن و بقید ارتضاء و این خودش تملیک شفاعت است، یعنی با همین کلامش دارد شفاعت را به بعضی از بندگانش تملیک می کند و می تواند بکند، چون« له الملك و له الامر!»(۱/تغابن)

پس این بندگان که خدا مقام شفاعت را به آنان داده ، می توانند به رحمت و عفو و مغفرت خدا و سایر صفات علیای او تمسک نموده، بنده ای از بندگان خدا را که گناه گرفتارش کرده، مشمول آن صفات خدا قرار دهند و در نتیجه بلای عقوبت را که شامل او شده، از او برگردانند و در این صورت دیگر از مورد حکم عقوبت بیرون گشته، دیگر مصداق آن حکم نیست و قبلا ـ هم روشن کردیم، که تاثیر شفاعت از باب حکومت است، نه از باب تضاد و تعارض و این مطلب با گفتار خود خدای تعالی که می فرماید:« فاولئك یبدل الله سیاتهم حسنات- خدا گناهان ایشان را مبدل به حسنه می کند!»(۷۰/فرقان) کاملا روشن و بی اشکال می شود .

چون به حکم این آیه خدا می تواند عملی را با عملی دیگر معاوضه کند، همچنان که می تواند یك عمل موجود را معدوم سازد، چنانچه خودش هم فرموده:

« و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا - و به آنچه که عمل کرده اند می پردازیم و آن را هیچ و پوچ می کنیم!»(۲۳/فرقان) و نیز خودش فرموده:

« فاحبط اعمالهم - پس اعمالشان را بی اثر کرد!»(۹/محمد) و نیز همو فرموده:

«ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سیئاتکم - اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید گناهان صغیره شما را محو می کنیم ...!»(۳۱/نسا) و نیز فرموده:

« ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء - خدا این گناه را نمی آمرزد که به وی شرک بورزند و گناهان پائین تر از آن را از هر کس بخواهد می آمرزد!» (۴۸/نسا)

و این آیه بطور مسلم در غیر مورد ایمان و توبه است، برای این که ایمان و توبه شرک قبلی را هم جبران نموده، آن را مانند سایر گناهان مشمول آمرزش خدا می کند!

و نیز همان طور که می تواند عملی را مبدل به عملی دیگر کند، می تواند عملی اندک را بسیار کند، همچنان که خودش در این باره فرموده:

« اولئک یوتون اجرهم مرتین - اینان اجرشان دو برابر داده می شود!» (۵۴/قصص) و نیز فرموده:

« من جاء بالحسنه فله عشر امثالها - هر کس کار نیکی کند ده برابر مثل آن را خواهد داشت!»(۱۶۰/انعام)

و نیز همانطور که می تواند عملی را با عملی دیگر مبدل نموده و نیز عملی اندک را بسیار کند همچنین می تواند عملی را که معدوم بوده موجود سازد، که در این باره فرموده:

« و الذین آمنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان، الحقنا بهم ذریتهم، و ما التناهم من عملهم من شی ء، کل امرء بما کسب رهین — کسانی که ایمان آوردند و ذریه شان نیز از ایشان پیروی نموده، ایمان آوردند، ما ذریه شان را بایشان ملحق می کنیم و ایشان را از هیچ یک از اعمالی که کردند محروم و بی بهره نمی سازیم، که هر مردی در گرو عملی است که کرده!» (۲۱/طور)

و این همان لحوق و الحاق است. مثلا کسانی که عمل آباء نداشته اند، دارای عمل می کند.

و سخن کوتاه این که خدا هر چه بخواهد می تواند انجام دهد و هر حکمی که بخواهد می راند! بله، این هم هست، که او هر چه را بکند بخاطر مصلحتی می کند که اقتضای آن را داشته باشد و بخاطر علتی انجام می دهد که بین او و عملش واسطه است، وقتی چنین است، چه مانعی دارد که یکی از آن مصلحت ها و یکی از آن علت ها شفاعت شافعانی چون انبیاء و اولیاء و بندگان مقرب او باشد، هیچ مانعی بذهن نمی رسد و هیچ جزاف و ظلمی هم لازم نمی آید.

از اینجا روشن شد که معنای شفاعت - البته منظور از آن شافعیت است - بر حسب حقیقت در حق خدای تعالی نیز صادق است، چون هر یک از صفات او واسطه بین او و بین خلق او، در افاضه جود و بذل وجود هستند، پس در حقیقت شفیع علی الاطلاق

او است، همچنان که خودش به صراحت فرموده:

« قل لله الشفاعه جميعا - بگو شفاعت همه اش از خداست!» (۴۴/زمر)و نیز فرموده:

« ما لكم من دونه من ولی و لا شفيع - بگو شما به غير خدا سرپرست و شفیعی ندارید!»(۴/سجده) و باز فرموده:

« ليس لهم من دونه ولی و لا شفيع - ایشان بجز خدا شفیع و سرپرستی ندارند!» (۵۱/انعام) و غير خدای تعالی هر كس شفيع شود و دارای این مقام بگردد به اذن او و به تمليك او شده است!

البته این نیز هست و با بیانات گذشته ما مسلم شد، که در درگاه خدا تا حدودی شفاعت بکار هست و اشخاصی از گنه کاران را شفاعت می کنند و این که گفتیم: تا حدودی، برای این بود که خاطر نشان سازیم شفاعت تا آن حدی که محذوری ناشایسته به ساحت کبریائی خدائیش نیاورد، ثابت است و ممکن است این معنا را به بیانی روشن تر تقریب کرده گفت: ثواب و پاداش دادن به نیکوکار حقیقتی است که عقل آنرا صحیح دانسته و حق بنده نیکوکار می داند، حقی که به گردن مولا ثابت شده همچنان که عقاب و امساك كردن از رحمت به بنده مجرم را حقی برای مولی می داند، اما میان این دو حق از نظر عقل فرقی هست و آن این است که عقل ابطال حق غیر را صحیح نمی داند چون ظلم است و اما ابطال حق خویش و صرفنظر کردن از آنرا قبیح نمی شمارد و بنا بر این عقل جائز می داند که مولائی بخاطر شفاعت شفیعی از عقاب بنده اش و یا امساك رحمت به او که حق خود مولا است، صرفنظر کند و حقیقت شفاعت هم همین است!

۶- تحلیل مسائل مربوط به شفاعت

اشاره

شفاعت از نظر قرآن تا حدی - نه بطور مطلق و بی قید و شرط- ثابت است و نمی توان آن را به کلی انکار نمود و بزودی نیز خواهد دید که کتاب و سنت هم بیش از این مقدار اجمالی را اثبات نمی کند، بلکه اگر از کتاب و سنت هم چشم پوشی کنیم و در معنای خود این کلمه دقت کنیم، خواهیم دید که خود کلمه نیز به این معنا حکم می کند، برای این که همانطور که گفتیم، برگشت شفاعت به حسب معنا به این است که کسی واسطه در سببیت و تاثیر شود و معنا ندارد که چیزی علی الاطلاق و بدون هیچ قید و شرطی سببیت و تاثیر داشته باشد، خوب، وقتی خود سبب و تاثیر، قید و شرط دارد واسطه آن نیز مقید به آن قید و شرط نیز هست، همانطور که معنا ندارد چیزی که فی الجمله سبب دارد، بدون هیچ قیدی و شرطی سبب برای همه چیز شود و یا مسببی مسبب برای هر نوع سبب بگردد، زیرا این حرف مستلزم بطلان سببیت است، که به ضرورت و بداهت باطل است، همچنین معنا ندارد که واسطه ای که فی الجمله و با قید و

شرط هائی می تواند شفیع در بین یک سبب و یک مسبب شود، بدون هیچ قید و شرطی واسطه در میانه همه اسباب و همه مسببات شود!

اینجاست که امر بر منکرین شفاعت مشتبه شده، خیال کرده اند قائلین به شفاعت هیچ قیدی و شرطی برای آن قائل نیستند و لذا اشکال هائی کرده اند و با آن اشکالهای خود خواسته اند یک حقیقت قرآنی را بدون این که مورد دقت قرار داده، در مقام برآیند ببینند از کلام خدا چه استفاده می شود، باطل جلوه دهند و اینک بعضی از آن اشکالها از نظر خواننده می گذرد:

بررسی اشکال اول :

یکی از آن اشکال ها این است که بعد از آن که خدای تعالی در کلام مجیدش برای مجرم در روز قیامت عقاب هائی معین نموده و برداشتن آن عقاب یا عدالتی از خداست و یا ظلم است، اگر برداشتن آن عقابها عدالت باشد، پس تشریع آن حکمی که مخالفتش عقاب می آورد، در اصل، ظلم بوده و ظلم لایق ساحت مقدس خدای تعالی نیست و اگر برداشتن عقاب نامبرده ظلم است، چون تشریع حکمی که مخالفتش این عقاب را آورده به عدالت بوده، پس در خواست انبیاء یا هر شفیع دیگر درخواست ظلم خداست و این درخواست جاهلانه است و ساحت مقدس انبیاء از مثل آن منزه است.

پاسخ اول:

ما از این اشکال به دو جور پاسخ می دهیم، یکی نقضی و دیگری حلی، اما جواب نقضی این است که به ایشان می گوئیم: شما در باره اوامر امتحانی خدا چه می گوئید؟ آیا رفع حکم امتحانی - مانند جلوگیری از کشته شدن اسماعیل در مرحله دوم و اثبات آن در مرحله اول - ماموریت ابراهیم به کشتن او - هر دو عدالت است؟ یا یکی ظلم و دیگری عدالت است؟ چاره ای جز این نیست که بگوئیم هر دو عدالت است و حکمت در آن آزمایش و بیرون آوردن باطن و نیات درونی مکلف و یا به فعلیت رساندن استعدادهای او است، در مورد شفاعت هم می گوئیم: ممکن است خدا مقدر کرده باشد که همه مردم با ایمان را نجات دهد، ولی در ظاهر احکامی مقرر کرده و برای مخالفت آنها عقابهائی معین نموده، تا کفار به کفر خود هلاک گردند و مؤمنان بوسیله اطاعت به درجات محسنین بالا روند و گنه کاران بوسیله شفاعت به آن نجاتی که گفتیم خدا برایشان مقدر کرده برسند، هر چند که نجات از بعضی انواع عذابها، یا بعضی افراد آن باشد، ولی نسبت به بعضی دیگر از عذابها، از قبیل حول و وحشت برزخ و یا دلهره و فزع روز قیامت را بچشند، که در این صورت هم آن حکمی که در اول مقرر کرد، بر طبق عدالت بوده و هم برداشتن عقاب از کسانی که مخالفت کردند عدالت بوده است! این بود جواب نقضی از

اشکال .

و اما جواب حلی آن، این است که برداشته شدن عقاب بوسیله شفاعت، وقتی مغایر با حکم اولی خداست و آنگاه آن سؤال پیش می آید که کدامی ک عدل است و کدام ظلم؟ که این بر طرف شدن عقاب بوسیله شفاعت، نقض حکم و ضد آن باشد و یا نقض آثار و تبعات آن حکم باشد، آن تبعات و عقابی که خود خدا معین کرده، ولی خواننده عزیز توجه فرمود که گفتیم: شفاعت نه نقض اصل حکم است، نه نقض آن عقوبتی که برای مخالفت آن حکم معین کرده اند، بلکه شفاعت نسبت به حکم و عقوبت نامبرده، حکومت دارد، یعنی مخالفت کننده و نافرمانی کننده را، از مصداق شمول عقاب بیرون می کند و او را مصداق شمول رحمت و یا صفتی دیگر از صفات خدای تعالی، از قبیل عفو و مغفرت می سازد، که یکی از آن صفات احترام گذاشتن به شفیع و تعظیم او است .

بررسی اشکال دوم :

دومین اشکالی که به مسئله شفاعت کرده اند، این است که سنت الهیه بر این جریان یافته، که هیچ وقت افعال خود را در معرض تخلف و اختلاف قرار ندهد و چون حکمی براند، آن حکم را به یک نسق و در همه مواردش اجراء کند و استثنائی به آن نزند، اسباب و مسبباتی هم که در عالم هست، بر طبق همین سنت جریان دارد، همچنان که خدای تعالی فرموده:

« هذا صراط علی مستقیم، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین و ان جهنم لموعدهم اجمعین - این صراط من است و بر من است که آن را مستقیم نگهدارم، بدرستی تو بر بندگان من سلطنتی نداری مگر کسی که خود از گمراهان باشد و با پای خود تو را پیروی کند، که جهنم میعادگاه همه آنان است!»(۴۱تا۴۳/حجر) و نیز فرموده:

« و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل، فتفرق بکم عن سبیله - و بدرستی این است که صراط من، در حالی که مستقیم است، پس او را پیروی کنید و دنبال هر راهی نروید که شما را از راه خدا پراکنده می سازد!»(۱۵۳/انعام) و نیز فرموده:

« فلن تجد لسنه الله تبدیلا و لن تجد لسنه الله تحویلا - هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت!» (۴۳/فاطر)

مسئله شفاعت و پارتی بازی، این هم آهنگی و کلیت افعال و سنت های خدای را بر هم می زند، چون عقاب نکردن همه مجرمین و رفع عقاب از همه جرمهای آنان، نقض غرض می کند و نقض غرض از خدا محال است و نیز این کار یک نوع بازی است که قطعا با حکمت خدا نمی سازد و اگر بخواهد شفاعت را در بعضی گنه کاران، آن هم در بعضی گناهان قبول کند، لازم می آید سنت و فعل خدا اختلاف و دو گونگی و بلکه چند گونگی

پیدا کند - که قرآن آنرا نفی می کند .

چون هیـچ فرقی میان این مجرم و میان آن مجرم نیست، که شـفاعت را از یکی بپذیرد و از دیگری نپذیرد و نیز هیچ فرقی میان جرم ها و گناهان نیست، همه نافرمانی خـدا و در بیرون شدن از زی بندگی مشترکند، آن وقت شـفاعت را از یکی بپذیرد و از دیگری نپذیرد یا از بعضی گناهان بپذیرد و از بعضی دیگر نپذیرد ترجیح بدون جهت و محال است .

این زنـدگی دنیـا و اجتمـاعی ما است که شـفاعت و امثال آن در آن جریان می یابـد، چون اساس آن و پایه اعمالی که در آن صورت می دهیم، هوا و اوهامی است که گاهی در باره حق و باطل به یک جور حکم می کند و در حکمت و جهالت به یک جور جریان می یابد.

پاسخ دوم :

در جواب از این اشـکال می گوئیم: درست است که صراط خدای تعالی مستقیم و سنتش واحد است و لکن این سنت واحد و غیر متخلف، قائم بر اصالت یک صـفت از صـفات خدای تعالی، مثلا صفت تشریع و حکم او نیست تا در نتیجه هیچ حکمی از موردش و هیـچ جزا و کیفر حکمی از محلش تخلف نکنـد و بهیچ وجه قابل تخلف نباشد، بلکه این سـنت واحد، قائم است بر آنچه که مقتضای تمامی صفات او است، آن صفاتی که ارتباط به این سنت دارند(هر چند که ما از درک صفات او عاجزیم!)

توضیـح این که خدای سـبحان واهب و افاضه کننده تمامی عالم هستی، از حیات و موت و رزق و یا نعمت و یا غیر آن است و اینهـا اموری مختلف هسـتند که ارتباطشـان بـا خـدای سبحان علی السواء و یکسان نیست و بخاطر یک رابطه به تنهائی نیست، چون اگر این طور بود لازم می آمـد که ارتباط و سـببیت بکلی باطل شود، آری خـدای تعالی هیـچ مریضـی را بـدون اسباب ظاهری و مصلحت مقتضی، شفا نمی دهد و نیز برای این که خدائی است ممیت و منتقم و شدید البطش، او را شفا نمی بخشد، بلکه از این جهت که خدائی است رؤف و رحیم و منعم و شافی و معافی او را شفا می دهد!

و یـا اگر جبـاری سـتمگر را هلاـک می کنـد، این طور نیست که بـدون سـبب هلاک کرده باشـد و نیز از این جهت نیست که رؤف و رحیم به آن سـتمگر است، بلکه از این جهت او را هلاک می کنـد، که خدائی است منتقم و شدیدالبطش و قهار مثلا، همچنین هر کـاری که می کنـد به مقتضـای یکی از اسـماء و صـفات منـاسب آن می کنـد و قرآن به این معنـا نـاطق است، هر حادث از حوادث عالم را بخاطر جهات وجودی خاصی که در آن

هست، آن حادث را به خود نسبت می دهد، از جهت یک یا چند صفتی که مناسب با آن جهات وجودی حادث نامبرده است و نوعی تلاؤم و ائتلاف و اقتضاء بین آن دو هست.

به عبارتی دیگر، هر امری از امور از جهت آن مصالحی و خیراتی که در آن هست مربوط به خدای تعالی می شود.

حال که این معنا معلوم شد، خواننده متوجه گردید که مستقیم بودن صراط و تبدل نیافتن سنت او و مختلف نگشتن فعل او، همه راجع است به آنچه که از فعل و انفعال و کسر و انکسارهای میان حکمت ها و مصالح مربوط به مورد، حاصل می شود، نه نسبت به مقتضای یک مصلحت!

اگر در حکمی که خدا جعل کرده، تنها مصلحت و علت جعل آن، مؤثر باشد، باید حکم او نسبت به نیکوکار و بدکار و مؤمن و کافر فرق نکند و حال آن که می بینیم فرق پیدا می کند، پس معلوم می شود غیر آن مصلحت اسباب بسیاری دیگر هست، که بسا می شود توافق و دست به دست هم دادن یک عده از آن اسباب و عوامل، چیزی را اقتضاء کند، که مخالف اقتضای عاملی دیگر باشد(دقت بفرمائید!)

پس اگر شفاعتی واقع شود و عذاب از کسی برداشته شود، هیچ اختلاف و اختلالی در سنت جاری خدا لازم نیامده و هیچ انحرافی در صراط مستقیم او پدید نمی آید، برای این که گفتیم: شفاعت اثر یک عده از عوامل، از قبیل رحمت و مغفرت و حکم و قضاء و رعایت حق هر صاحب حق و فصل القضاء است!

بررسی اشکال سوم :

سومین اشکالی که به مسئله شفاعت شده، این است که شفاعتی که در بین مردم معروف است این است که شافع مولا را وادار کند بر این که بر خلاف آنچه خودش در اول اراده کرده و بدان حکم نموده کاری را صورت دهد و یا کاری را ترک کند و چنین شفاعتی صورت نمی گیرد، مگر آن که مولا بخاطر شفیع از اراده خود دست برداشته، آنرا نسخ کند.

و مولای عادل هرگز چنین کاری نمی کند و حاکم عادل هرگز دچار این گونه تزلزل نمی شود، مگر آن که اطلاعات تازه تری پیدا کند و بفهمد که اراده و حکم اولش خطا بوده، آنگاه بر خلاف حکم اولش حکمی کند و یا بر خلاف رویه اولش روشی پیش بگیرد.

بلکه اگر حاکمی مستبد و ظالم باشد، او شفاعت افراد مقرب درگاه خود را می پذیرد، چون دل به دست آوردن از شفیع در نظر او مهم تر از رعایت عدالت است و لذا با علم به این که قبول شفاعت او ظلم است و عدالت در خلاف آن است، مع ذلک عدالت

را زیر پا می گذارد و شفاعت او را می پذیرد و از آنجائی که هم خطای حکم و هم ترجیح ظلم بر عدالت، از خدای تعالی محال است، بخاطر این که اراده خدا بر طبق علم است و علم او ازلی و لا یتغیر است، لذا قبول شفاعت هم از او محال است.

پاسخ سوم :

جواب این اشکال این است که قبول شفاعت از خدای تعالی نه از باب تغییر اراده او است و نه از باب خطا و دگرگونی حکم سابق او، بلکه از باب دگرگونی در مراد و معلوم اوست، توضیح این که خدای سبحان می داند که مثلا فلان انسان بزودی حالات مختلفی به خود می گیرد، در فلان زمان حالی دارد، چون اسباب و شرائطی دست به دست هم می دهند و در او آن حال را پدید می آورند، خدا هم در آن حال در باره او اراده ای می کند، سپس در زمانی دیگر حال دیگری بر خلاف حال اول به خود می گیرد، چون اسباب و شرائط دیگری پیش می آید، لذا خدا هم، در حال دوم اراده ای دیگر در باره او می کند:

« کل یوم هو فی شان - خدا در هر روزی شانی و کاری دارد!» (۲۹/رحمن) همچنان که خودش فرموده:

« یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب - هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می کند و نزد او است ام الکتاب!» (۳۹/رعد)و نیز فرموده:

« بل یداه مبسوطتان، ینفق کیف یشاء - بلکه دستهای او باز است هر جور بخواهد انفاق می کند!» (۶۴/مائده)

مثالی که مطلب را روشن تر سازد، این است که ما می دانیم که هوا بزودی تاریک می شود و دیگر چشم ما جائی را نمی بیند، با این که احتیاج بدیدن داریم و این را می دانیم که دنبال این تاریکی دو باره آفتاب طلوع می کند و هوا روشن می شود، لا جرم اراده ما تعلق می گیرد به این که هنگام روی آوردن شب، چراغ را روشن کنیم و بعد از تمام شدن شب آنرا خاموش سازیم، آیا در این مثل علم و اراده ما دگرگونه شده؟ نه، پس دگرگونگی از معلوم و مراد ما است، این شب است که بعد از طلوع خورشید از علم و اراده ما تخلف کرده و این روز است که باز از علم و اراده ما تخلف یافته و بنا نیست که هر معلومی بر هر علمی و هر اراده ای بر هر مرادی منطبق شود.

بله آن تغییر علم و اراده که از خدایتعالی محال است، این است که با بقای معلوم و مراد، بر حالی که داشتند، علم و اراده او بر آنها منطبق نگردد، که از آن تعبیر به خطا و فسخ می کنیم، همچنان که در خود ما انسانها بسیار پیش می آید، که معلوم و مراد ما به همان حال اول خود باقی است، ولی علم و اراده ما تغییر می کند، مثل این که شبحی را از دور می بینیم و حکم می کنیم که انسانی است دارد می آید، ولی چون نزدیک می شود،

می بینیم که اسب است و این اسب از همان اول اسب بود، ولی علم ما به این که انسان است دگرگون شد و یا تصمیم می گیریم کاری را که دارای مصلحت تشخیص داده ایم انجام دهیم، بعدا معلوم می شود که مصلحت بر خلاف آن است لا جرم فسخ عزیمت نموده، اراده خود را عوض می کنیم.

این گونه دگرگونی در علم و اراده، از خدای تعالی محال است و همانطور که توجه فرمودید مسئله شفاعت و برداشتن عقاب بخاطر آن، از این قبیل نیست!

بررسی اشکال چهارم :

این که وعده شفاعت به بندگان دادن و تبلیغ انبیاء این وعده را به آنان، باعث جرأت مردم بر معصیت و واداری آنان بر هتک حرمت محرمات خدائی است و این با یگانه غرض دین، که همان شوق بندگان بسوی بندگی و اطاعت است، منافات دارد، به ناچار آنچه از آیات قرآن و روایات در باره شفاعت وارد شده، باید به معنائی تاویل شود، تا مزاحم با این اصل بدیهی نشود.

پاسخ چهارم :

جواب از این اشکال را به دو نحو می دهیم، یکی نقضی و یکی حلی، اما جواب نقضی، این که شما در باره آیاتی که وعده مغفرت می دهد چه می گوئید؟ عین آن اشکال در این آیات نیز وارد است، چون این آیات نیز مردم را به ارتکاب گناه جری می کند، مخصوصا با در نظر گرفتن این که مغفرت واسعه رحمت خدا را شامل تمامی گناهان سوای شرک می سازد، مانند آیه:

« ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء - خدا این گناه را نمی آمرزد که بوی شرک بورزند ولی پائین تر از شرک را از هر کس بخواهد می آمرزد!» (۴۸/نسا)

این آیه بطوری که در سابق هم گفتیم مربوط به غیر مورد توبه است، چون اگر در باره مورد توبه بود استثناء شرک صحیح نبود، چون توبه از شرک هم پذیرفته است.

و اما جواب حلی، این که وعده شفاعت و تبلیغ آن بوسیله انبیاء، وقتی مستلزم جرئت و جسارت مردم می شود و آنان را به معصیت و تمرد وا می دارد، که اولا مجرم را و صفات او را معین کرده باشد و یا حد اقل گناه را معین نموده، فرموده باشد که چه گناهی با شفاعت بخشوده می شود و طوری معین کرده باشد که کاملا مشخص شود و آیات شفاعت این طور نیست، اولا خیلی کوتاه و سر بسته است و در ثانی شفاعت را مشروط به شرطی کرده که ممکن است آن شرط حاصل نشود و آن مشیت خدا است.

و ثانیا شفاعت در تمامی انواع عذابها و در همه اوقات مؤثر باشد، به این که بکلی

گناه را ریشه کن کند.

مثلا اگر گفته باشند: که فلان طائفه از مردم و یا همه مردم در برابر هیچ یک از گناهان عقاب نمی شوند و ابدا از آنها مؤاخذه نمی گردند و یا گفته باشند: فلان گناه معین عذاب ندارد و برای همیشه عذاب ندارد، البته این گفتار بازی کردن با احکام و تکالیف متوجه به مکلفین بود.

و اما اگر بطور مبهم و سر بسته مطلب را افاده کنند، بطوری که واجد آن دو شرط بالا نباشد، یعنی معین نکنند که شفاعت در چگونه گناهانی و در حق چه گنه کارانی مؤثر است و دیگر این که عقابی که با شفاعت برداشته می شود، آیا همه عقوبتها و در همه اوقات و احوال است یا در بعضی اوقات و بعضی گناهان؟ در چنین صورتی، هیچ گنه کاری خاطر جمع از این نیست که شفاعت شامل حالش بشود، در نتیجه جری به گناه و هتک محارم الهی نمی شود، بلکه تنها اثری که وعده شفاعت در افراد دارد، این است که قریحه امید را در او زنده نگه دارد و چون گناهان و جرائم خود را می بیند و می شمارد، یک باره دچار نومیدی و یاس از رحمت خدا نگردد!

علاوه بر این که در آیه:« ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم!» (۳۱/نسا) می فرماید: اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، ما گناهان صغیره شما را می بخشیم، وقتی چنین کلامی از خدا و چنین وعده ای از او صحیح باشد، چرا صحیح نباشد که بفرماید: اگر ایمان خود را حفظ کنید، بطوری که در روز لقاء با من با ایمان سالم نزدم آئید، من شفاعت شافعان را از شما می پذیرم؟ چون همه حرفها بر سر حفظ ایمان است گناهان هم که حرام شده اند، چون ایمان را ضعیف و قلب را قساوت می دهند و سرانجام آدمی را به شرک می کشانند، که در این باره فرموده:

« فلا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون - از مکر خدا ایمن نمی شوند مگر مردم زیانکار!» (۹۹/اعراف)و نیز فرموده:

« کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون - نه، واقع قضیه، این است که گناهانی که کرده اند در دلهاشان اثر نهاده و دلها را قساوت بخشیده!» (۱۴/مطففین)و نیز فرموده:

« ثم کان عاقبه الذین اساؤا السوآی ان کذبوا بایات الله - سپس عاقبت کسانی که مرتکب زشتی ها می شدند این شد که آیات خدا را تکذیب کنند!» (۱۰/روم)

و چه بسا این وعده شفاعت، بنده خدای را وادار کند به این که بکلی دست از گناهان بردارد و به راه راست هدایت شود و از نیکوکاران گشته، اصلا محتاج به شفاعت به این معنا نشود و این خود از بزرگ ترین فوائد شفاعت است!

این در صورتی بود که گفتیم گنه کار را معین کند و نه گناه را و همچنین اگر گنه کار مشمول شفاعت را معین بکند و یا گناه قابل شفاعت را معین بکند ولی باز این

استخوان را لای زخم بگذارد که این شفاعت از بعضی درجات عذاب و یا در بعضی اوقات فائده دارد در این صورت نیز شفاعت باعث جرأت و جسارت مجرمین نمی شود، چون باز جای این دلهره هست که ممکن است تمامی عذابهای این گناهی که می خواهم مرتکب شوم، مشمول شفاعت نشود!

و قرآن کریم در باره خصوص مجرمین و خصوص گناهان قابل شفاعت، اصلا حرفی نزده و نیز در رفع عقاب هیچ سخنی نگفته، بجز این که فرموده: به بعضی اجازه شفاعت می دهیم و شفاعت بعضی را می پذیریم، پس اصلا اشکالی به شفاعت قرآن وارد نیست!

بررسی اشکال پنجم :

این که مسئله شفاعت مانند هر مسئله اعتقادی دیگر، باید به دلالت یکی از ادله سه گانه عقل و کتاب و سنت اثبات شود، اما عقل خود آدمی، یا اصلا اجازه شفاعت و پارتی بازی را نمی دهد و یا اگر هم بدهد، تنها می گوید: چنین چیزی ممکن است ولی دیگر نمی گوید که چنین چیزی واقع هم شده!

و اما کتاب، یعنی آیات قرآن؟ آنچه از آیات قرآن متعرض مسئله شفاعت شده، هیچ دلالتی ندارد بر این که چنین چیزی واقع هم میشود، چون در این مسئله آیاتی هست که بطور کلی شفاعت را انکار می کند، مانند آیه:

« لا بیع فیه و لا خله و لا شفاعه - نه خرید و فروشی در روز قیامت هست، نه دوستی و نه شفاعت !»(۲۵۴/بقره)

و آیاتی دیگر هست که منفعت شفاعت را نفی می کند، مانند آیه:

« فما تنفعهم شفاعه الشافعین - پس شفاعت شافعان سودی به ایشان نمی بخشد!»(۴۸/مدثر)

و آیاتی دیگر هست که آن را مشروط به اذن خدا می کند، مانند آیه:

« الا من بعد اذنه!»(۳/یونس) و آیه:« الا لمن ارتضی!» (۲۸/انبیا)و مثل این استثناءها، یعنی استثناء به خواست و مشیت و اذن خدا، تا آنجا که از قرآن کریم و اسلوب کلامی آن معهود است، برای افاده نفی قطعی است، می خواهد بفرماید: اصلا شفاعتی نیست، چون هر چه هست اذن و مشیت خدای سبحان است، مانند آیه:

« سنقرئک فلا تنسی، الا ما شاء الله - بزودی به خواندنت در می آوریم، پس فراموش نخواهی کرد، مگر آنچه را خدا بخواهد یعنی هیچ فراموش نمی کنی!»(۵و۶/اعلی) و آیه:

« خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک - جاودانه در آن هستند، مادام که آسمان و زمین برقرارند، مگر آنچه پروردگارت بخواهد!» (۱۰۷/هود)

پس در قرآن کریم هیچ آیه ای که بطور قطع و صریح دلالت کند بر وقوع

شفاعت نداریم.

و اما سنت! در روایات هم آنچه در باره خصوصیات شفاعت وارد شده، قابل اعتماد نیست و آن مقدار هم که قابل اعتماد است به بیش از آنچه در قرآن دیدیم دلالت ندارد، پس نه عقل بر آن دلالت دارد و نه کتاب و نه سنت!

پاسخ پنجم :

جواب از این اشکال این است که ما کتاب و آیاتی که در آن شفاعت را نفی می کند، وضعش را بیان کردیم و خواننده گرامی متوجه شد که آن آیات، شفاعت را بکلی انکار نمی کند، بلکه شفاعت بدون اذن و ارتضای خدا را انکار می کند و اما آن آیاتی که منفعت شفاعت را انکار می کرد بر خلاف آنچه اشکال کننده فهمیده، می گوئیم: اتفاقا آن آیات، شفاعت را اثبات می کند، نه نفی، برای این که آیات سوره مدثر انتفاع طائفه معینی از مجرمین را از شفاعت نفی می کند، نه انتفاع تمامی طوائف را.

علاوه بر آن کلمه شفاعت به کلمه « شافعین » اضافه شده و فرموده شفاعت شافعین سودی به ایشان نمی دهد و نفرموده:« و لا تنفعهم الشفاعه!» آخر فرق است بین این که کسی بگوید:« فلا تنفعهم الشفاعه!» و بین این که بگوید:« فما تنفعهم شفاعه الشافعین !»(۴۸/مدثر) برای این که مصدر وقتی اضافه شد بر وقوع فعل در خارج دلالت می کند و می فهماند که این فعل در خارج واقع شده، بخلاف صورت اول و بر این معنا شیخ عبد القاهر در کتاب دلائل الاعجاز تصریح کرده، پس جمله:« شفاعه الشافعین!» دلالت دارد بر این که بطور اجمال در قیامت شفاعتی واقع خواهد شد، ولی این طائفه از آن بهره نمی برند!

از این هم که بگذریم جمع آوردن شافع، در جمله« شفاعه الشافعین!» نیز دلالت دارد بر این که شفاعتی خواهد بود، همچنان که جمله:« کانت من الغابرین - از باقی ماندگان بود!»(۸۳/اعراف) دلالت دارد بر این که کسانی در عذاب باقی ماندند و جمله« و کان من الکافرین!»(۷۴/ص) و جمله:« و کان من الغاوین!» (۱۷۵/اعراف)و جمله:« لا ینال عهدی الظالمین!»(۱۲۴/بقره) و امثال اینها دلالت بر این معنا دارد و گر نه تعبیر به صیغه جمع که می دانیم معنائی زائد بر معنای مفرد دارد، لغو می بود، پس جمله:« فما تنفعهم شفاعه الشافعین!» از آیاتی است که شفاعت را اثبات می کند، نه نفی .

و اما آیاتی که شفاعت را مقید به اذن و ارتضاء خدا می کند، مانند جمله:« الا باذنه !» و جمله:« الا من بعد اذنه!» دلالتش بر این که چنین چیزی واقع می شود، قابل انکار نیست، چون عارف به اسلوب های کلام می داند که مصدر وقتی اضافه شد دلالت بر وقوع

می کنـد و همچنین این که گفته انـد: جمله« الاـ بـاذنه!» و جمله:« الاـ لمن ارتضـی!» به یـک معنا است و هر دو به معنای:« مگر آنکه خدا بخواهد است!» اشتباه است و نباید به آن اعتناء کرد .

علاوه بر این که اسـتثناءهائی که در مورد شفاعت شده، به یک عبارت نیست، بلکه به وجوه مختلفی تعبیر شده، یکی فرموده:« الا باذنه!» و یک جا: « الا من بعد اذنه !» یک جا:« الا لمن ارتضی!» یک جا:« الا من شهد بالحق و هم یعلمون!» (۸۶/زخرف) و امثال اینها و حتی اگر اذن و ارتضاء به یک معنا هم باشـد و آن یک معنا عبارت باشد از مشـیت(خواست خدا) آیا این حرف را در آیه:« الا من شـهد بالحق و هم یعلمون!» نیز می توان زد؟ و آیا می توان گفت:« مگر کسـی که به حق شـهادت دهـد و با علم باشد!» به معنای« مگر به اذن خداست؟» و وقتی چنین چیزی را ممکن نباشد بگوئیم پس آیا مراد به این جمله صـرف سهل انگـاری در بیان است؟ آن هم از خـدای تعالی؟ با این که چنین نسـبتی را به مردم کوچه و محله نمی توان داد، آیا می توان به قرآن کریم و کلام بلیغ خدا نسبت داد؟ قرآنی که بلیغ تر از آن در همه عالم کلامی نیست!

پس حق این است که آیات قرآنی شـفاعت را اثبات می کند، چیزی که هست همانطور که گفتیم بطور اجمال اثبات می کند، نه مطلق و اما سنت دلالت آن نیز مانند دلالت قرآن است!

بررسی اشکال ششم :

این که آیات قرآن کریم دلالت صـریح ندارد بر این که شفاعت، عقابی را که روز قیامت و بعد از ثبوت جرم بر مجرمین ثابت شده برمی دارد، بلکه تنها این مقدار را ثابت می کند، که انبیاء جنبه شفاعت و واسطگی را دارند و مراد به واسطگی انبیاء، این است که این حضـرات بـدان جهت که پیغمبرند، بین مردم و بین پروردگارشان واسـطه می شوند، احکام الهی را بوسـیله وحی می گیرند و در مردم تبلیغ می کنند و مردم را بسوی پروردگارشان هدایت می کنند و این مقدار دخالت که انبیاء در سرنوشت مردم دارند، مانند بذری است که بتدریج سبز شود و نمو نماید و منشا قضا و قدرها و اوصاف و احوالی بشود، پس انبیاء علیهم السـلام شفیعان مؤمنین اند، چون در رشد و نمو و هدایت و برخورداری آنان از سعادت دنیا و آخرت دخالت دارند، این است معنای شفاعت.

پاسخ ششم :

جـواب ایـن اشـکال این است که مـا نیز در معنـای از شـفاعت که شـما بیـان کردیـد حرفی نـداریم، لکن این یکی از مصـادیق شفاعت است، نه این که معنایش منحصر بدان

باشـد، که در سابق بیان معانی شـفاعت گـذشت، دلیل بر این که معنای شـفاعت منحصـر در آن نیست، علاوه بر بیان گذشـته، یکی آیه:« ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء !»(۴۸/نسا) است. این آیه در غیر مورد ایمان و توبه است، در حالی که اشکال کننده با بیان خود شفاعت را منحصر در دخالت انبیاء از مسیر دعوت به ایمان و توبه کرد و آیه نامبرده این انحصار را قبول ندارد، می فرماید: مغفرت از غیر مسیر ایمان و توبه نیز هست.

بررسی اشکال هفتم :

این که اگر راه سـعادت بشـری را با راهنمائی عقل قدم به قدم طی کنیم، هرگز به چیزی بنام شـفاعت و دخالت آن در سعادت بشر برنمی خوریم و آیات قرآنی اگر بطور صریح آنرا اثبات می کرد، چاره ای نداشتیم جز این که آنرا بر خلاف داوری عقل خود و بعنوان تعبـد بپذیریم، اما خوشـبختانه آیات قرآنی مربوط به شـفاعت، صـریح در اثبات آن نیسـتند، یکی بکلی آنرا نفی می کنـد و جائی دیگر اثبات می نماید، یک جا مقید می آورد، جائی دیگر مطلق ذکر می کند و چون چنین است، پس هم به مقتضـای دلالـت عقـل خودمـان و هم به مقتضـای ادب دینی، جـا دارد آیات نامبرده را که از متشابهات قرآن است، مسکوت گذاشته، علم آنها را به خدای تعالی ارجاع دهیم و بگوئیم ما در این باره چیزی نمی فهمیم .

پاسخ هفتم :

جواب این اشـکال هم این است که آیات متشابه وقتی ارجاع داده شد به ایات محکم، خودش نیز محکم می شود و این ارجاع چیزی نیست که از ما بر نیاید و نتوانیم از محکمات قرآن توضـیح آن را بخواهیم، همچنان که در تفسیر آیه ای که آیات قرآن را به دو دسـته محکم و متشابه تقسـیم می کنـد، یعنی آیه هفتم از سوره آل عمران، بحث مفصل این حقیقت در تفسـیر المیزان آمده است.

۷- مستحقین و مشمولین شفاعت

شفاعت در باره چه کسانی جریان می یابد؟

خواننـده گرامی از بیانی که تاکنون در باره این مسـئله ملاحظه فرمود، فهمید که تعیین اشخاصـی که در باره شان شـفاعت می شود، آن طور که بایـد با تربیت دینی سازگاری نـدارد و تربیت دینی اقتضاء می کنـد که آن را بطور مبهم بیان کنند، همچنان که قرآن کریم نیز آنرا مبهم گذاشته، می فرماید:

« کل نفس بما کسبت رهینه، الا اصحاب الیمین، فی جنات یتسائلون، عن المجرمین ما

سلککم فی سقر؟ قالوا: لم نک من المصلین و لم نک نطعم المسکین و کنا نخوض مع الخائضین و کنا نکذب بیوم الدین حتی اتینا الیقین، فما تنفعهم شفاعه الشافعین!»(۳۸تا۴۸/مدثر)

« هر کسی گروگان کرده خویش است، مگر اصحاب یمین، که در بهشت ها قرار دارند و از یکدیگر سراغ مجرمین را گرفته، می پرسند: چرا دوزخی شدید؟ می گویند: ما از نمازگزاران نبودیم و به مسکینان طعام نمی خوراندیم و همیشه با جستجوگران در جستجو بودیم و روز قیامت را تکذیب می کردیم، تا وقتی که یقین برایمان حاصل شد، در آن هنگام است که دیگر شفاعت شافعان سودی برای آنان ندارد!»

در این آیه می فرماید: در روز قیامت هر کسی مرهون گناهانی است که کرده و بخاطر خطایائی که از پیش مرتکب شده، بازداشت می شود، مگر اصحاب یمین، که از این گرو آزاد شده اند و در بهشت مستقر گشته اند. آن گاه می فرماید: این طائفه در عین این که در بهشتند، مجرمین را که در آن حال در گرو اعمال خویشند، می بینند و از ایشان در آن هنگام که در دوزخند می پرسند و ایشان به آن علت ها که ایشان را دوزخی کرده اشاره می کنند و چند صفت از آن را می شمارند، آن گاه از این بیان این نتیجه را می گیرد که شفاعت شافعان به درد آنان نخورد!

مقتضای این بیان این است که اصحاب یمین دارای آن صفات نباشند یعنی آن صفاتی که در دوزخیان مانع شمول شفاعت به آنها شد، نداشته باشند و وقتی آن موانع در کارشان نبود، قهرا شفاعت شامل حالشان می شود و وقتی مانند آن دسته در گرو نباشند، لابد از گرو در آمده اند و دیگر مرهون گناهان و جرائم نیستند، پس معلوم می شود: بهشتیان نیز گناه داشته اند، چیزی که هست شفاعت شافعان ایشان را از رهن گناهان آزاد کرده است!

آری در آیات قرآنی اصحاب یمین را به کسانی تفسیر کرده که اوصاف نامبرده در دوزخیان را ندارند.

توضیح این که: آیات سوره واقعه و سوره مدثر، که به شهادت آیات آن در مکه و در آغاز بعثت نازل شده و می دانیم که در آن ایام هنوز نماز و زکات به آن کیفیت که بعدها در اسلام واجب شد، واجب نشده بود. مع ذلک اهل دوزخ را به کسانی تفسیر می کند که نمازخوان نبوده اند، پس معلوم می شود مراد به نماز در آیه ۳۸ - ۴۸ از سوره مدثر، توجه به خدا با خضوع بندگی است و مراد به اطعام مسکین هم، مطلق انفاق بر محتاجان بخاطر رضای خداست، نه این که مراد به نماز و زکات ، نماز و زکات معمول در شریعت اسلام باشد.

و منظور از جستجوی با جستجوگران، فرو رفتن در بازی گریهای زندگی و زخارف

فریبنـده دنیـائی است، که آدمی را از روی آوردن بسوی آخرت بـاز می دارد و نمی گـذارد به یـاد روز حساب و روز قیامتش بیفتـد و یـا منظـور از آن فرو رفتن در طعن و خرده گیری در آیـات خـدا است، آیـاتی که در طبع سـلیم بـاعث یـادآوری روز حساب می شود، از آن بشارت و انذار می دهد.

پس اهل دوزخ بخاطر داشتن این چهار صفت، یعنی ترک نماز برای خدا و ترک انفاق در راه خدا و فرورفتگی در بازیچه دنیا و تکذیب روز حساب، دوزخی شده اند و این چهار صفت اموری هستند که ارکان دین را منهدم می سازند و بر عکس داشتن ضـد آن صـفات، دین خدا را بپا می دارد، چون دین عبارت است از اقتدا به هادیانی که خود معصوم و طاهر باشـند و این نمی شود، مگر به این که از دلبنـدی به زمین و زیورهای فریبنـده آن دوری کننـد و بسوی دیـدار خـدا روی آورند، که اگر این دو صفت محقق شود، هم از(خوض با خائضین) اجتناب شده و هم از(تکذیب یوم الدین!»

و لازمه این دو صـفت توجه بسوی خدا است به عبودیت و سعی در رفع حوائج جامعه، که به عبارتی دیگر می توان از اولی به نمـاز تعبیرکرد و از دومی به انفـاق در راه خـدا، پس قوام دین از دو جهت علم و عمـل به این چهـار صـفت است و این چهـار صفت بقیه ارکـان دین را هم در پی دارد، چون مثلاـ کسـی که یکتاپرست نیست و یا نبوت را منکر است، ممکن نیست دارای این چهار صفت بشود(دقت فرمائید!)

پس اصـحاب یمین عبارت شدنـد از کسانی که از شـفاعت بهره مند می شوند، کسانی که از نظر دین و اعتقادات مرضـی خدا هسـتند، حال چه این که اعمالشان مرضـی بوده باشد و اصـلا محتاج به شفاعت در قیامت نباشند و چه این که این طور نباشند، در هر صورت آن کسانی که از شفاعت شدن منظور هستند اینهایند!

پس معلوم شـد که شـفاعت وسـیله نجـات گنـاه کاران از اصـحاب یمین است، همچنان که قرآن کریم هم فرموده:« ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سـیاتکم - اگر از گناهان کبیره اجتناب کنیـد، گناهان دیگرتان را جبران می کنیم!»(۳۱/نسا) و بطور مسـلم منظور از این آیه این است که گناهان صـغیره را خدا می آمرزد و احتیاجی به شـفاعت ندارد، پس مورد شـفاعت، آن عده از اصحاب یمینند که گناهانی کبیره از آنان تا روز قیامت باقی مانده و بوسیله توبه و یا اعمال حسنه دیگر از بین نرفته، پس معلوم می شود شـفاعت، مربوط به اهـل کبـائر از اصـحاب یمین است! همچنـان که رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسلّم فرموده:« تنها شفاعتم مربوط به اهل کبائر از امتم است و اما نیکوکاران هیچ ناراحتی در پیش ندارند!»

از جهتی دیگر، اگر نیکوکاران را اصحاب یمین خوانده اند، در مقابل بدکارانند که

اصحاب شمال(دست چپی ها) نامیده شده اند و چه بسا طائفه اول اصحاب میمنه و طائفه دوم اصحاب مشئمه هم خوانده شده اند و این الفاظ از اصطلاحات قرآن کریم است و از اینجا گرفته شده که در روز قیامت نامه بعضی را به دست راستشان می دهند و نامه بعضی دیگر را به دست چپشان .

همچنان که قرآن کریم در این باره می فرماید:

« یوم ندعوا کل اناس بامامهم، فمن اوتی کتابه بیمینه، فاولئک یقرؤن کتابهم و لا یظلمون فتیلا ! و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سبیلا- روزی که هر جمعیتی را به نام امامشان می خوانیم، پس کسانی که نامه شان به دست راستشان داده شود، نامه خویش می خوانند و می بینند که حتی به قدر فتیلی ظلم نشده اند و کسانی که در این عالم کور بودند، در آخرت کور و بلکه گمراه ترند!» (۷۱و۷۲/اسری)

مراد به دادن کتاب بعضی به دست راستشان، پیروی امام بر حق است و مراد به دادن کتاب بعضی دیگر به دست چپشان، پیروی از پیشوایان ضلالت است، همچنان که در باره فرعون فرمود:« یقدم قومه یوم القیامه، فاوردهم النار - فرعون روز قیامت پیشاپیش پیروانش می آید و همگی را در آتش می کند!»(۹۸/هود)

و سخن کوتاه این که برگشت نامگذاری به اصحاب یمین، به همان ارتضاء دین است چنان که برگشت آن چهار صفت هم به همان است.

مطلب دیگری که تذکرش لازم است، این است که خدای تعالی در یک جا از کلام عزیزش شفاعت را برای کسی که خودش راضی باشد اثبات کرده و فرموده:« و لا یشفعون الا لمن ارتضی!»(۲۸/انبیا) و این ارتضاء را به هیچ قیدی مقید نکرده و معین ننموده آن اشخاص چه اعمالی دارند و نشانه هاشان چیست؟ همچنان که همین مبهم گوئی را در جای دیگر کرده و فرموده:« الا من اذن له الرحمان و رضی له قولا- مگر کسی که رحمان اجازه اش داده باشد و سخنش پسندیده باشد!»(۱۰۹/طه) که می بینید در این آیه نیز معین نکرده، این گونه اشخاص چه کسانند؟ از اینجا می فهمیم مقصود از پسندیدن آنان پسندیدن دین آنان است، نه اعمالشان و خلاصه اهل شفاعت کسانیند که خدا دین آنان را پسندیده باشد و کاری به اعمالشان ندارد!

بنا بر این می توان گفت: برگشت این آیه نیز از نظر مفاد، به همان مفادی است که آیات قبل بیان می کرد. از سوی دیگر در جای دیگر فرموده:

« یوم نحشر المتقین الی الرحمان وفدا و نسوق المجرمین الی جهنم وردا لا یملکون الشفاعه الا من اتخذ عند الرحمان عهدا - روزی که پرهیزکاران را برای مهمانی و خوان رحمت خود محشور می کنیم و مجرمین را برای ریختن به جهنم بدان سو سوق می دهیم، آنان مالک شفاعت نیستند، مگر کسی که قبلا از خدای رحمان عهدی گرفته باشد!»(۸۵تا۸۷/مریم)

و کلمه « شفاعت» در این آیه مصدر مفعولی است، یعنی شفاعت شدن و

معلوم است که تمامی مجرمین کافر نیستند که دوزخی شدنشان حتمی باشد!

به دلیل این که فرمود:

« انه من یات ربه مجرما، فان له جهنم، لا یموت فیها و لا یحیی و من یاته مؤمنا قد عمل الصالحات، فاولئک لهم الدرجات العلی –بدرستی وضع چنین است، که هر کس با حال مجرمیت نزد پروردگارش آید، آتش جهنم دارد، که نه در آن می میرد و نه زنده می شود و هر کس که با حالت ایمان بیاید و عمل صالح هم کرده باشد، چنین کسانی درجات والائی دارند!»(۷۴و۷۵/طه)

چه از این آیه بر می آید: هر کس مؤمن باشد، ولی عمل صالح نکرده باشد، باز مجرم است، پس مجرمین دو طائفه اند، یکی آن که نه ایمان آورده و نه عمل صالح کرده اند و دوم کسانی که ایمان آورده اند، ولی عمل صالح نکرده اند، پس یک طائفه از مجرمین مردمانیند که بر دین حق بوده اند و لکن عمل صالح نکرده اند و این همان کسی است که جمله:« الا من اتخذ عند الرحمان عهدا !»(۸۷/مریم) در باره اش تطبیق می کند.

چون این کسی است که عهد خدا را دارد، آن عهدی که آیه:« ا لم اعهد الیکم یا بنی آدم: ان لا تعبدوا الشیطان، انه لکم عدو مبین و أن اعبدونی هذا صراط مستقیم – مگر به شما ای بنی آدم فرمان ندادم که شیطان را نپرستید؟ که او دشمن آشکار شما است و این که مرا بپرستید، که این صراط مستقیم است!»(۶۰/یس) از آن خبر می دهد، پس عهد خدا: « و ان اعبدونی!» است، که عهد در آن به معنای امر است و جمله« هذا صراط مستقیم...!» عهد به معنای التزام است، چون صراط مستقیم مشتمل بر هدایت بسوی سعادت و نجات است!

پس این طائفه که گفتیم ایمان داشته اند ولی عمل صالح نکرده اند، آنهایند که عهدی از خدا گرفته بودند و بخاطر اعمال بدشان داخل جهنم می شوند، بخاطر داشتن عهد، مشمول شفاعت شده، از آتش نجات می یابند!

آیه شریفه:« و قالوا: لن تمسنا النار الا ایاما معدوده، قل أتخذتم عند الله عهدا – گفتند: آتش دوزخ جز چند روزی به ما نمی رسد، بگو مگر شما از خدا عهد گرفته بودید؟»(۸۰/بقره) نیز به این حقیقت اشاره دارد و بنا بر این، این آیات نیز به همان آیات قبل برگشت می کند و بر روی هم آنها دلالت دارد بر این که مورد شفاعت، یعنی کسانی که در قیامت برایشان شفاعت می شود، عبارتند از گنه کاران دین دار و متدینین به دین حق، ولی گنه کار، اینهایند که خدا دینشان را پسندیده است!

۸– شفاعت کنندگان

اشاره

شفاعت از چه کسانی صادر می شود؟

از آنچه تاکنون از نظر خواننده گذشت می توان این معنا را به دست آورد که

شفاعت دو قسم است:

شفاعت تکوینی،

شفاعت تشریعی و قانونی،

اما شفاعت تکوینی که معلوم است از تمامی اسباب کونی سر می زند و همه اسباب نزد خدا شفیع هستند، چون میان خدا و مسبب خود واسطه اند و اما شفاعت تشریعی و مربوط به احکام(که معلوم است اگر واقع شود، در دائره تکلیف و مجازات واقع می شود،) نیز دو قسم است، یکی شفاعتی که در دنیا اثر بگذارد و باعث آمرزش خدا و یا قرب به درگاه او گردد، که شفیع و واسطه میان خدا و بنده در این قسم شفاعت چند طائفه اند:

۱- شافعین در دنیا :

اول توبه از گناه، که خود از شفیعان است، چون باعث آمرزش گناهان است، همچنان که فرمود:

« قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمه الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم - بگو: ای بندگانم، که بر نفس خود زیاده روی روا داشتید، از رحمت خدا مایوس نشوید، که خدا همه گناهان را می آمرزد، چون او آمرزگار رحیم است و بسوی پروردگارتان توبه ببرید!»(۵۳و۵۴/زمر)

که عمومیت این آیه، حتی شرک را هم شامل می شود و قبلا هم گفتیم: که توبه شرک را هم از بین می برد .

دوم ایمان به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم است که در باره اش فرموده:« آمنوا برسوله تا آنجا که می فرماید: یغفر لکم – به رسول او ایمان بیاورید، تا چه و چه و چه- و این که گناهانتان را بیامرزد!»(۲۸/حدید)

سوم عمل صالح است، که در باره اش فرموده:« وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفره و اجر عظیم - خدا کسانی را که ایمان آورده و اعمال صالح کردند، وعده داده: که مغفرت و اجر عظیم دارند!»(۹/مائده) و نیز فرموده:« یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ابتغوا الیه الوسیله - ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا بترسید و(بدین وسیله) وسیله ای به درگاهش به دست آورید!»(۳۵/مائده) و آیات قرآنی در این باره بسیار است .

چهارم قرآن کریم است، که خودش در این باره فرموده:« یهدی به الله من اتبع رضوانه، سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم - خداوند بوسیله قرآن کسانی را که در پی خوشنودی اویند، به اذن خودش بسوی راه های سلامتی هدایت نموده و ایشان را از ظلمت ها بسوی نور هدایت نموده و نیز بسوی صراط مستقیم راه می نماید!»

(۱۶/مائده)

پنجم هر چیزیست که با عمل صالح ارتباطی دارد، مانند: مسجدها و امکنه شریفه و متبرکه و ایام شریفه و انبیاء و رسولان خدا، که برای امت خود طلب مغفرت می کنند، همچنان که در باره انبیاء فرموده:« و لو انهم اذ ظلموا أنفسهم، جاؤک، فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول، لوجدوا الله توابا رحیما - و اگر ایشان بعد از آنکه به خود ستم کردند، آمدند نزد تو و آمرزش خدا را خواستند و رسول هم برایشان طلب مغفرت کرد خواهند دید که خدا توبه پذیر رحیم است!» (۶۴/نسا)

ششم ملائکه است، که برای مؤمنین طلب مغفرت می کنند، همچنان که فرمود:« الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یستغفرون للذین آمنوا - آن فرشتگان که عرش را حمل می کنند و اطرافیان آن، پروردگار خود را به حمد تسبیح می گویند و به او ایمان دارند و برای همه آن کسانی که ایمان آورده اند، طلب مغفرت می کنند!»(۷/غافر) و نیز فرموده:« و الملائکه یسبحون بحمد ربهم و یستغفرون لمن فی الارض، ألا ان الله هو الغفور الرحیم - و ملائکه با حمد پروردگار خود، او را تسبیح می گویند و برای هر کس که در زمین است طلب مغفرت می کنند، آگاه باشید که خداست که آمرزگار رحیم است!» (۵/شوری)

هفتم مومنین: این خود مؤمنینند، که برای خود و برای برادران ایمانی خود، استغفار می کنند و خدای تعالی از ایشان حکایت کرده که می گویند:« و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا، انت مولینا - و بر ما ببخشای و ما را بیامرز و بما رحم کن، که توئی سرپرست ما !»(۲۸۶/بقره)

۲- شافعین در آخرت :

اول انبیاء علیهم السلامند، که قرآن کریم در باره شفاعتشان می فرماید:

« و قالوا اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه بل عباد مکرمون... تا آنجا که می فرماید: و لا یشفعون الا لمن ارتضی - مشرکین می گفتند: خدا فرزند گرفته منزه است خدا بلکه فرشتگان بندگان مقرب خدایند... تا آنجا که می فرماید: و شفاعت نمی کنند مگر برای کسی که خدا بپسندد!»(۲۶تا۲۸/انبیا)

که یکی از آنان عیسی بن مریم علیهماالسلام است که در روز قیامت شفاعت می کند و نیز می فرماید:

« و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق و هم یعلمون - آن کسانی که مشرکین به جای خدا می خوانند، مالک شفاعت نیستند، تنها کسانی مالک شفاعتند که به حق شهادت می دهند و خود دانای حقند!» (۸۶/زخرف)

و این دو آیه شریفه، علاوه بر این که دلالت می کنند بر شفاعت انبیاء، دلالت بر شفاعت ملائکه نیز دارند، چون در این دو آیه گفتگو از فرزند خدا بود، که مشرکین ملائکه را دختران خدا می پنداشتند و یهود و نصاری مسیح و عزیر را پسر خدا

می پنداشتند.

دوم از شـفیعان روز قیـامت ملائکه هسـتند، کـه قرآن کریـم در بـاره شـفاعت کردن آنـان می فرمایـد:« و کـم مـن ملـک فی السماوات، لا تغنی شفاعتهم شیئا، الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء و یرضی - و چه بسیار فرشته که در آسمانهایند و شفاعتشان هیـچ اثری ندارد، مگر بعد از آنکه خدا برای هر کس بخواهد اجازه دهد!»(۲۶/نجم) و نیز می فرماید:« یومئذ لا تنفع الشـفاعه، الا من اذن له الرحمن و رضـی له قولا، یعلم مـا بین ایـدیهم و مـا خلفهم - امروز شـفاعت سودی نمی بخشـد، مگر کسـی که رحمان به او اجازه داده باشد و سـخن او پسـندیده باشد، خدا آنچه را که پیش روی ایشان است و آنچه را از پشت سر فرستاده اند، می داند!»(۱۰۹و۱۱۰/طه)

سوم از شـفیعان در قیامت شـهدا هستند، که آیه:« و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم یعلمون - آن کسانی که مشـرکین به جای خـدا می خواننـد، مالک شـفاعت نیسـتند، تنها کسانی مالک شـفاعتند که به حق شـهادت می دهنـد و خود دانای حقند!» (۸۶/زخرف)دلالت بر آن دارد چون این طائفه نیز به حق شـهادت دادنـد، پس هر شـهیدی شـفیعی است، که مالـک شـهادت است، چیزی که هست این شـهادت، با توجه به آیه:« و کـذلک جعلناکم امه وسـطا، لتکونوا شـهداء علی الناس...،» (۱۴۳/بقره) مربوط به اعمال است، نه شـهادت به معنای کشـته شـدن در میـدان جنگ، از اینجا روشن می شود: که مؤمنین نیز از شـفیعان روز قیامتنـد، برای این که خـدای تعـالی خبر داده، که مؤمنین نیز در روز قیـامت ملحق به شـهداء می شوند و فرموده:« و الذین آمنوا بالله و رسـله اولئک هم الصدیقون و الشـهداء عند ربهم - و کسانی که به خدا و رسولش ایمان آوردند، ایشان همان صدیقین و شهداء نزد پروردگارشانند!»(۱۹/حدید)

۹- موارد شفاعت

شفاعت به چه چیز تعلق می گیرد؟

خوانـنده عزیز توجه فرمود، که شـفاعت دو قسم بود، یکی تکوینی، که گفتیم: عبارت است از تاثیر هر سـببی تکوینی در عالم اسـباب و یکی تشریعی، که گفتیم: مربوط است به ثواب و عقاب، حال می گوئیم: از این قسم دوم بعضی در تمامی گناهان از شرک گرفته تـا پائین تر از آن اثر می گـذارد، ماننـد شـفاعت و وساطت توبه و ایمان البته توبه و ایمان در دنیا و قبل از قیامت. بعضـی دیگر در عذاب بعضی از گناهان اثر دارد، مانند عمل صالح که واسطه می شود در محو شدن گناهان و اما آن شفاعتی که مورد نزاع و اختلاف است، یعنی شـفاعت انبیاء و غیر ایشان در روز قیامت، برای برداشتن عذاب از کسی که حساب قیامت او را مسـتحق آن کرده، در گذشـته یعنی در تحت عنوان شـفاعت در حق چه کسـی جریـان می یابـد، گفتیم: که این شـفاعت مربوط است به اهل گناهان

کبیره، از اشخاصی که متدین به دین حق هستند و خدا هم دین آنان را پسندیده است!

۱۰- وقت شفاعت

شفاعت چه وقت فائده می بخشد؟

منظور ما از این شفاعت، باز همان شفاعت مورد نزاع است، شفاعتی که گفتیم: عذاب روز قیامت را از گنه کاران بر می دارد، اما پاسخ از این سئوال، این است که آیه شریفه:« کل نفس بما کسبت رهینه، الا اصحاب الیمین، فی جنات یتسائلون: عن المجرمین، ما سلککم فی سقر؟»(۳۸تا۴۲/مدثر) دلالت دارد بر این که شفاعت به چه کسانی می رسد و چه کسانی از آن محرومند، چیزی که هست بیش از این هم دلالت ندارد، که شفاعت تنها در فک رهن و آزادی از دوزخ و یا خلود در دوزخ مؤثر است و اما در ناراحتی های قبل از حساب، از هول و فزع قیامت و ناگواریهای آن، هیچ دلالتی نیست بر این که شفاعت در آنها هم مؤثر باشد، بلکه می توان گفت: که آیه دلالت دارد بر این که شفاعت تنها در عذاب دوزخ مؤثر است و در ناگواریهای قبل از آن مؤثر نیست.

این نکته را هم باید دانست که از آیات نامبرده در سوره مدثر می توان استفاده کرد که سئوال و جوابی که در آن شده مربوط است به بعد از فصل قضا و رسیدگی به حسابها، بعد از آن که اهل بهشت جای خود را در بهشت گرفته و اهل دوزخ هم در دوزخ قرار گرفته اند و در چنین هنگامی شفاعت شامل جمعی از گنه کاران شده و آنان را از آتش نجات می دهد، برای این که کلمه:« فی جنات ...» در این آیات آمده و این کلمه استقرار در بهشت را می رساند و نیز جمله:« ما سلککم...» در آن هست، که از ماده سلوک و به معنای داخل کردن است، البته نه هر داخل کردنی، بلکه داخل کردن با نظم و با ردیف خاص (نظیر داخل کردن نخ در دانه های تسبیح که از کوچک ترها گرفته تا بزرگ و بزرگترها همه را نخ می کشند،) پس در این تعبیر معنای استقرار هست و همچنین در جمله« فما تنفعهم...» چون کلمه « ما» برای نفی حال است(دقت بفرمائید!)

و اما نشئه برزخ و ادله ای که دلالت می کند بر حضور پیامبر صلی الله علیه وآله وسلّم و ائمه علیهم السلام در دم مرگ و در هنگام سئوال قبر و کمک کردن آنحضرت در شدائد، که در روایات ذیل آیه:« و ان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به...»(۱۵۹/نسا) آمده، ربطی به شفاعت در درگاه خدا ندارد بلکه از قبیل تصرف ها و حکومتی است که خدای تعالی به ایشان داده، تا به اذن او هر حکمی که خواستند برانند و هر تصرفی خواستند بکنند، همچنان که در باره آن فرموده:

« ... و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم و نادوا اصحاب الجنه ان سلام علیکم لم یدخلوها و هم یطمعون... تا آنجا که می فرماید: و نادی اصحاب الاعراف رجالا یعرفونهم

بسیماهم قالوا ما اغنی عنکم جمعکم و ما کنتم تستکبرون، ا هؤلاء الذین اقسمتم لا ینالهم الله برحمه ادخلوا الجنه لا خوف علیکم و لا ـ انتم تحزنون - و بر اعراف(که جایگاهی میان بهشت و دوزخ است،) مردمی هستند، که هر کسی را از سیمایش می شناسند، اصحاب بهشت را ندا می کنند که سلام بر شما، با این که خود تاکنون داخل بهشت نشده اند، ولی امید آن را دارند... تا آنجا که می فرماید: اصحاب اعراف مردمی را که هر یک را با سیمایشان می شناسند، صدا می زنند و می گویند: دیدید که نیروی شما از جهت کمیت و کیفیت به دردتان نخورد؟ آیا همین بهشتیان نیستند که شما سوگند می خوردید: هرگز مشمول رحمت خدا نمی شوند؟ دیدید که داخل بهشت می شوند و شما اشتباه می کردید، آنگاه رو به بهشتیان کرده می گویند حال به بهشت درآئید که نه ترسی بر شما باشد و نه اندوهناک می شوید!» (۴۶تا۴۹/اعراف)

و از این قبیل است آیه:« یوم ندعوا کل اناس بامامهم فمن أوتی کتابه بیمینه - روزی که هر قومی را به نام پیشواشان صدا می زنیم، پس هر کس کتابش به دست راستش داده شود...!»(۷۱/اسری) که از این آیه نیز بر می آید: امام واسطه در خواندن و دعوت است و دادن کتاب از قبیل همان حکومتی است که گفتیم خدا به این طائفه داده است (دقت بفرمائید!)

پس از بحثی که در باره شفاعت گذشت، این نتیجه به دست آمد که: شفاعت در آخرین موقف از مواقف قیامت به کار می رود، که یا گنه کار بوسیله شفاعت مشمول آمرزش گشته، اصلا داخل آتش نمی شود و یا آنکه بعد از داخل شدن در آتش، بوسیله شفاعت نجات می یابد، یعنی شفاعت باعث می شود که خدا به احترام شفیع، رحمت خود را گسترش می دهد!

(۱)

تحلیل روایات وارده در موضوع شفاعت

در کتاب امالی شیخ صدوق علیه الرحمه، از حسین بن خالد، از حضرت رضا، از آباء گرامش، از امیر المؤمنین علیه السلام، روایت کرده که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود: کسی که به حوض من ایمان نداشته باشد، خداوند او را در حوضم وارد نکند و کسی که به شفاعت من ایمان نداشته باشد، خداوند او را به شفاعتم نائل نسازد، آنگاه فرمود: تنها شفاعت من مخصوص کسانی از امت من است که مرتکب گناهان کبیره شده باشند و اما نیکوکاران از ایشان هیچ گرفتاری پیدا نمی کنند!

حسین ابن خالد می گوید: من به حضرت رضا عرضه داشتم: یا بن رسول الله!

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۲۳۲

پس معنای این کلام خدای تعالی که می فرماید:« و لا یشفعون الا لمن ارتضی!» چیست؟ فرمود:« شفاعت نمی کنند مگر کسی را که خدا دینش را پسندیده باشد!» (۲۸/انبیا)

مؤلف: این که فرمود:« تنها شفاعتم ...،» مطلبی است که به طرق بسیاری از طریق شیعه و سنی از آنجناب روایت شده است و اگر به یاد داشته باشید همین معنا را از آیات فهمیدیم.

و در تفسیر عیاشی از سماعه بن مهران، از ابی ابراهیم حضرت کاظم علیه السلام، روایت آورده که در ذیل آیه: « عسی أن یبعثک ربک مقاما محمودا - امید آن داشته باش که پروردگارت به مقام محمودت برساند!» (۷۹/اسرا)فرمود: روز قیامت مردم همگی از شکم خاک بر می خیزند و مقدار چهل سال می ایستند و خدای تعالی آفتاب را دستور می دهد تا بر فرق سرهاشان آنچنان نزدیک شود که از شدت گرما عرق بریزند و به زمین دستور می رسد که عرق آنان را در خود فرو نبرد، مردم به نزد آدم می روند و از او می خواهند تا شفاعتشان کند، آدم مردم را به نوح دلالت می کند و نوح ایشان را به ابراهیم و ابراهیم به موسی و موسی به عیسی و عیسی به ایشان می گوید: بر شما باد به محمد خاتم النبیین! پس محمد صلی الله علیه وآله وسلّم می فرماید: آری من آماده این کارم، پس به راه می افتد، تا دم در بهشت می رسد و دق الباب می کند، از درون بهشت می پرسند: که هستی؟ و خدا داناتر است، پس محمد می گوید: من محمدم، از درون خطاب می رسد: در را برویش باز کنید! چون در به رویش گشوده می شود، بسوی پروردگار خود روی می آورد، در حالی که سر به سجده نهاده باشد و سر از سجده بر نمی دارد، تا اجازه سخن به وی دهند و بگویند حرف بزن و درخواست کن که هر چه بخواهی داده خواهی شد و هر که را شفاعت کنی پذیرفته خواهد شد!

پس سر از سجده بر می دارد، دوباره رو بسوی پروردگارش نموده از عظمت او به سجده می افتد، این بار هم همان خطاب ها به وی می شود، سر از سجده بر می دارد و آن قدر شفاعت می کند که دامنه شفاعتش حتی به درون دوزخ رسیده، شامل حال کسانی که به آتش سوخته اند نیز می شود، پس در روز قیامت در تمامی مردم از همه امتها، هیچ کس آبروی محمد صلی الله علیه وآله وسلّم را ندارد، این است آن مقامی که آیه شریفه:« عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا !» بدان اشاره دارد.

مؤلف: این معنا در روایاتی بسیار زیاد، بطور مختصر و مفصل، هم به طرق متعدده ای از سنی و شیعه، روایت شده است و این روایات دلالت دارد بر این که مقام محمود در آیه شریفه همان مقام شفاعت است، البته منافات هم ندارد که غیر آنجناب، یعنی سایر انبیاء و غیر انبیاء هم بتوانند شفاعت کنند، چون ممکن است شفاعت آنان

فرع شفاعت آنجناب باشد و فتح باب شفاعت به دست آنجناب بشود!

و در تفسیر عیاشی نیز از یکی از دو امام باقر و صادق علیهماالسلام روایت آمده، که در تفسیر آیه« عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا !» فرمود: این مقام شفاعت است!

باز در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت آمده، که گفت: شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا مؤمن هم شفاعت دارد؟ فرمود: بله، فردی از حاضران پرسید: آیا مؤمن هم به شفاعت محمد صلی الله علیه وآله وسلّم در آن روز محتاج می شود؟ فرمود: بله، برای این که مؤمنین هم خطایا و گناهانی دارند، هیچ احدی نیست مگر آن که محتاج شفاعت آنجناب می شود!

راوی می گوید: مردی از این گفتار رسول خدا پرسید که فرمود:« من سید و آقای همه فرزندان آدمم و در عین حال افتخار نمی کنم!» حضرت فرمود: بله صحیح است، آنجناب حلقه در بهشت را می گیرد و بازش می کند و سپس به سجده می افتد، خدای تعالی می فرماید: سر بلند کن و شفاعت نما، که شفاعتت پذیرفته است و هر چه می خواهی بطلب که به تو داده می شود، پس سر بلند می کند و دوباره به سجده می افتد باز خدای تعالی می فرماید: سر بلند کن و شفاعت نما که شفاعتت پذیرفته است و درخواست نما که درخواستت برآورده است!

پس آنجناب سر بر می دارد و شفاعت می نماید و شفاعتش پذیرفته می شود و درخواست می کند و به او هر چه خواسته می دهند!

و در تفسیر فرات، از محمد بن قاسم بن عبید با ذکر یک یک راویان، از بشر بن شریح بصری، روایت آورده که گفت: من به محمد بن علی علیهماالسلام عرضه داشتم: کدام یک از آیات قرآن امیدوارکننده تر است؟ فرمود: قوم تو در این باره چه می گویند؟ عرضه داشتم: می گویند آیه:« قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم، لا تقنطوا من رحمه الله - بگو ای کسانی که در حق خود زیاده روی و ستم کردید از رحمت خدا نومید مشوید!» (۵۳/زمر)است، فرمود: و لکن ما اهل بیت این را نمی گوئیم، پرسیدم: پس شما کدام آیه را امیدوارکننده تر می دانید؟ فرمود: آیه:« و لسوف یعطیک ربک فترضی!»(۵/ضحی) به خدا سوگند شفاعت! به خدا سوگند شفاعت! به خدا سوگند شفاعت!

مؤلف: اما این که آیه:« عسی أن یبعثک ربک مقاما محمودا ...!» مربوط به مقام شفاعت باشد، چه بسا هم لفظ آیه با آن مساعد باشد و هم روایات بسیار زیادی که از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم رسیده، که فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است و اما این که گفتیم لفظ آیه با آن مساعد است، از این جهت است که جمله:« ان یبعثک ...،» دلالت می کند بر این که مقام نامبرده مقامی است که در آن روز به آن جناب می دهند و

چون کلمه:« محمود» در آیه مطلق است، شامل همه حمـدها می شود، چون مقیـد به حمـد خاصـی نشده و این خود دلالت می کند بر این که همه مردم او را می ستایند، چه اولین و چه آخرین!

و از سوی دیگر از آنجـا که حمـد عبـارت است از ثنای جمیل در مقابل رفتار جمیل اختیاری، پس به ما می فهمانـد که در آن روز از آن جنـاب به تمـامی اولین و آخرین، رفتاری صادر می شود، که از آن بهره منـد می گردنـد و او را می سـتایند. بهمین جهت در روایت عبیـد بن زراره، که قبلا گذشت، فرمود: هیچ احدی نیست مگر آنکه محتاج به شـفاعت محمد صـلی الله علیه وآله وسلّم می شود... تا آخر حدیث.

و امـا این که آیه « و لسوف یعطیـک ربک فترضـی!»(۵/ضـحی) امیـدوار کننـده ترین آیه قرآن باشد و حتی از آیه:« یا عبادی الذین اسـرفوا علی انفسهم لا تقنطوا ...!»(۵۳/زمر) هم امیدوارکننـده تر باشـد، علتش این است که نهی از نومیـدی در آیه دوم، نهیی است که هر چند در قرآن شریف مکرر آمده، مثلا از ابراهیم علیه السلام حکایت کرده که گفت: « و من یقنط من رحمه ربه الا الضالون - از رحمت خـدا نومیـد نمی شونـد، مگر مردم گمراه!»(۵۶/حجر) و از یعقوب علیه السـلام حکـایت کرده که گفــت:« انـه لاــ ییــاس مـن روح الله الاــ القــوم الکــافرون — بــدرستی کـه از رحمـت خــدا مــایوس نمی شونــد مگر مردم کافر!»(۸۷/یوسـف) و لکن در هر دو مـورد این نهی نـاظر به نومیـدی از رحمت تکـوینی است، همچنـان که مورد دوآیه بـدان شهادت می دهـد. و اما آیه:« قل یا عبادی الـذین اسـرفوا علی انفسـهم لا تقنطوا من رحمه الله ان الله یغفر الـذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم...!»(۵۳/زمر) تا آخر آیات بعـدش، هر چند که نهی از نومیدی از رحمت تشـریعی خداست، به قرینـه جملـه:« اسـرفوا علی انفسـهم،» کـه به روشـنی می فهمانـد قنـوط و نومیـدی در آیه راجع به رحمت تشریعی و از جهت معصـیت است و بهمین جهت خدای سبحان وعده آمرزش گناهان را بطور عموم و بدون استثناء آورد و لکن دنبال آیه جمله:« و انیبوا الی ربکم!»(۵۴/زمر) و جملات بعدی را آورده که به توبه و اسلام و عمل به پیروی امر می کند و می فهماند که منظور آیه این است که بنده ای که به خود ستم کرده، نباید از رحمت خدا نومید شود، مادام که می تواند توبه کند و اسـلام آورد و عمل صالح کند از این راه های نجات استفاده کند!

پس در آیه نامبرده رحمت خـدا مقیـد به قیود نامبرده شـد و مردم را امر می کند که به این رحمت مقید خدا، دست بیاویزند و خود را نجات دهنـد و معلوم است که امید رحمت مقید مانند امید رحمت مطلق و عام نیست و آن رحمتی که خدا به پیامبرش وعده داده، رحمت عمومی و مطلق است، چون آن جناب را « رحمه للعالمین!» (۱۰۷/انبیا)خوانده و این وعده مطلق را در آیه:« و لسوف یعطیک ربک فترضی!» (۵/ضحی) به

پیامبر گرامیش داده، تا او را دلخوش و شادمان کند!

توضیح این که آیه شریفه در مقام منت نهادن است و در آن وعده ای است خاص به رسولخدا صلی الله علیه وآله وسلّم و در سراسر قرآن، خدای سبحان احدی از خلایق خود را هرگز چنین وعده ای نداده است. در این وعده اعطاء خود را به هیچ قیدی مقید نکرده، وعده اعطائی است مطلق، البته وعده ای نظیر این به دسته ای از بندگان خود داده، که در بهشت به آنها بدهد و فرموده:« لهم ما یشاؤن عند ربهم - ایشان نزد پروردگار خود در بهشت هر چه بخواهند دارند!»(۳۴/زمر) و نیز فرموده:« لهم ما یشاؤن فیها و لدینا مزید - ایشان در بهشت هر چه بخواهند دارند و نزد ما بیش از آنهم هست!»(۳۵/ق) که می رساند آن دسته نامبرده در بهشت چیزهائی مافوق خواست خود دارند! و معلوم است که مشیت و خواست به هر خیری و سعادتی تعلق می گیرد، که به خاطر انسان خطور بکند، معلوم می شود در بهشت از خیر و سعادت چیزهائی هست که بر قلب هیچ بشری خطور نمی کند، همچنان که فرمود:« فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین - هیچ کس نمی داند که چه چیزها که مایه خوشنودی آنان است، بر ایشان ذخیره کرده اند!» (۱۷/سجده)

خوب، وقتی عطاهای خدا به بندگان با ایمان و صالحش این باشد، که مافوق تصور و از اندازه و قدر بیرون باشد، معلوم است که آنچه به رسولش در مقام امتنان عطاء می کند، وسیع تر و عظیم تر از اینها خواهد بود (دقت بفرمائید!)

این وضع عطای خدای تعالی است و اما ببینیم خوشنودی رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم چه حد و حدودی دارد و این را می دانیم که این خوشنودی غیر رضا به قضا و قسمت خدا است، که در حقیقت برابر با امر خدا است، چون خدا مالک و غنی علی الاطلاق است و عبد جز فقر و حاجت چیزی ندارد و لذا باید بانچه پروردگارش عطا می کند راضی باشد، چه کم و چه زیاد و نیز باید به آن قضائی که خدا در باره اش می راند، خوشنود و راضی باشد، چه خوب و چه بد و وقتی وظیفه هر عبدی این بود، رسولخدا صلی الله علیه وآله وسلّم به این وظیفه داناتر و عامل تر از هر کس دیگر است، او نمی خواهد مگر آنچه را که خدا در حقش بخواهد . پس رضا در آیه:« و لسوف یعطیک ربک فترضی!»(۵/ضحی) این رضا نیست، چون گفتیم: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم از خدا راضی است چه عطا بکند و چه نکند و در آیه مورد بحث رضایت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در مقابل اعطاء خدا قرار گرفته و این معنا را می رساند: که خدا این قدر به تو می دهد تا راضی شوی! پس معلوم است این رضا غیر آن است، نظیر این است که به فقیری بگوئی: من آن قدر به تو مال می دهم، تا بی نیاز شوی و یا به گرسنه ای بگوئی: آن قدر طعامت می دهم تا سیر شوی، که در این گونه موارد رضایت رسول خدا

صلی الله علیه وآله وسلّم و بی نیاز کردن فقیر و طعام به گرسنه به هیچ حد و اندازه ای مقید نشده است.

همچنان که می بینیم نظیر چنین اعطای بی حدی را خداوند به طائفه ای از بندگانش وعده داده و فرمود:

« ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئك هم خیر البریه جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدا رضی الله عنهم و رضوا عنه ذلك لمن خشی ربه — کسانی که ایمان آورده و عمل صالح کردند، بهترین خلق خدایند، پاداششان نزد پروردگارشان عبارت است از بهشت های عدن، که نهرها از دامنه آنها روان است و ایشان ابدا در آن جاویدانند، خدا از ایشان راضی است و ایشان هم از خدا راضی می شوند، این پاداشها برای کسی است که از پروردگارش در خشیت باشد!» (۷و۸/بینه)

که این وعده نیز از آنجا که در مقام امتنان است و وعده ای است خصوصی، لذا باید امری باشد، مافوق آنچه که مؤمنین بطور عموم وعده داده شده اند و باید از آن وسیع تر و خلاصه بی حساب باشد!

از سوی دیگر می بینیم: که خدای تعالی در باره رسول گرامیش فرمود: « به مؤمنین رؤف و رحیم است - بالمؤمنین رؤف رحیم!» (۱۲۸/توبه) و در این کلام خود رأفت و رحمت آنجناب را تصدیق فرموده با این حال چطور این رسول رؤف و رحیم راضی می شود که خودش در بهشت به نعمت های آنجا متنعم باشد و در باغهای بهشت با خیال آسوده قدم بزنند، در حالی که جمعی از مؤمنین به دین او و به نبوت او و شیفتگان به فضائل و مناقب او، در درکات جهنم در غل و زنجیر باشند؟ و در زیر طبقاتی از آتش محبوس بمانند؟ با این که به ربوبیت خدا و به رسالت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم و به حقانیت آنچه رسول آورده، معترف بوده اند، تنها جرمشان این بوده که جهالت بر ایشان چیره گشته، ملعبه شیطان شدند و در نتیجه گناهانی مرتکب گشتند، بدون این که عناد و استکباری کرده باشند!

و اگر یکی از ماها به عمر گذشته خود مراجعه کند و بیندیشد: که در این مدت چه کمالات و ترقیاتی را می توانست به دست آورد ولی در به دست آوردن آنها کوتاهی کرده، آن وقت خود را به باد ملامت می گیرد و به خود خشم نموده، یکی یکی کوتاهی گری ها را به رخ خود می کشد و به خود بد و بیراه می گوید و ناگهان متوجه به جهالت و جنون جوانی خود می شود که در آن هنگام چقدر نادان و بی تجربه بوده به محض آن که به یاد آن دوران تاریك عمر می افتد، خشمش فرو می نشیند و خودش به خود رحم می کند و دلش برای خودش می سوزد، در حالی که این حس ترحم که در فطرت او است، یك ودیعه ای است الهی و قطره ای است از دریای بی کران رحمت

پروردگـار، بـا این که حس ترحم او ملـک خود او نیست، بلکه عـاریتی است و علاوه قطره ای است در برابر رحمت خـدا، مع ذلـک خـودش برای خـودش ترحم می کنـد، آن وقت چطـور ممکن است، که دریـای رحمت رب العـالمین، در موقفی که او است و انسانی جاهل و ضعیف، به خروش نیاید؟ و چطور ممکن است مجلای اتم رحمت رب العالمین، یعنی رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم به دسـتگیری او نشـتابد و او را که در زنـدگی دنیـا و در حین مرگ که در مواقف خطرناک دیگر، وزر و وبال خطایای خود را چشیده، همچنان در شکنجه دوزخ بگذارد و او را نجات ندهد!

و در تفسیر قمی، در ذیل جمله:« و لا تنفع الشفاعه عنده، الا لمن اذن له ...!» (۲۳/سبا) از ابی العباس تکبیر گو روایت کرده که گفت غلامی آزاد شـده یکی از همسـران علی بن الحسـین که نـامش ابو ایمن بود، داخل بر امام ابی جعفر علیه السـلام شـد و گفت: ای ابی جعفر! دل مردم را خوش می کنید و می گوئید شفاعت محمد شفاعت محمد؟ خلاصه بگذارید مردم به وظائف خود عمل کننـد! ابوجعفرعلیه السـلام آن قدر ناراحت و خشـمناک شد که رنگش تیره گشت و سـپس فرمود: وای بر تو ای ابا ایمن! آیـا عفتی که در بـاره شـکم و شـهوتت ورزیـدی (مقـدس مآبیت) تو را به طغیان در آورده ولی متوجه باش که اگر فزع های قیامت را ببینی، آن وقت می فهمی که چقدر محتاج به شـفاعت محمدی! وای بر تو مگر شفاعت جز برای گنه کارانی که مسـتوجب آتش شـده اند تصور دارد؟ آنگاه اضافه کرد: هیچ احدی از اولین و آخرین نیست، مگر آنکه در روز قیامت محتاج شفاعت محمد صـلی الله علیه وآله وسـلّم است و نیز اضافه کرد: که در روز قیامت یک شفاعتی رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در امتش دارد و یک شـفاعت ما در شـیعیانمان داریم و یک شـفاعت شـیعیان ما در خاندان خود دارند و سـپس فرمود: یک نفر مؤمن در آن روز به عدد نفرات دو تیره بزرگ عرب ربیعه و مضـر شـفاعت می کند و نیز مؤمن برای خدمت گذاران خود شـفاعت می کنـد و عرضه می دارد: پروردگـارا این شـخص حق خـدمت به گردنم دارد و مرا از سـرما و گرمـا حفظ می کرد.

مؤلف: این که امام فرمود: (احـدی از اولین و آخرین نیست مگر آن که محتاج شـفاعت محمـد صـلی الله علیه وآله وسـلّم می شود،) ظاهرش این است که این شـفاعت عمومی، غیر آن شفاعتی است که در ذیل روایت فرمود:(وای بر تو مگر شفاعت جز برای گنه کـارانی که مستوجب آتشـند تصور دارد؟) نظیر این معنـا در روایت عیاشـی، از عبیـد بن زراره، از امـام صادق علیه السـلام گـذشت و در این معنا روایت دیگری است که هم عامه و هم خاصه نقل کرده انـد، آیه:« و لا یملک الذین یدعون من دونه الشـفاعه الا من شـهد بالحق و هم یعلمون!»(۸۶/زخرف) بر این معنا دلالت می کنـد، چون می فهمانـد ملاک در شـفاعت عبارت

است از شهادت، پس شهداء هستند که در روز قیامت مالک شفاعتند و آیه:« و کذلک جعلناکم امه وسطا، لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا!» (۱۴۳/بقره)دلالت دارد که انبیاء شهدای خلقند و رسول گرامی صلی الله علیه وآله وسلّم اسلام، شهید بر انبیاء است، پس رسولخدا صلی الله علیه وآله وسلّم شهید شهیدان و گواه گواهان است، پس شفیع شفیعان نیز هست و اگر شهادت شهداء نمی بود، اصلا قیامت اساس درستی نداشت.

و در تفسیر قمی نیز در ذیل جمله« و لا تنفع الشفاعه عنده الا لمن اذن له...،» (۲۳/سبا) امام علیه السلام فرمود: احدی از انبیاء و رسولان خدا به شفاعت نمی پردازد، مگر بعد از آنکه خدا اجازه داده باشد مگر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم که خدای تعالی قبل از روز قیامت به او اجازه داده و شفاعت مال او و امامان از ولد او است و آنگاه بعد از ایشان سایر انبیاء شفاعت خواهند کرد.

و در خصال از علی علیه السلام روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرمود: سه طائفه به درگاه خدا شفاعت می کنند و شفاعتشان پذیرفته هم می شود، اول انبیاء دوم علماء سوم شهداء.

مؤلف: ظاهرا مراد به شهداء شهدای در میدان جنگ است، چون معروف از معنای این کلمه در زبان اخبار ائمه علیهم السلام همین معنا است، نه معنای گواهی دادن بر اعمال، که اصطلاح قرآن کریم است.

و نیز در خصال، در ضمن حدیث معروف به « چهار صد» آمده که امیر المؤمنین فرمودند: برای ما شفاعتی است و برای اهل مودت ما شفاعتی!

مؤلف: در این بین روایات بسیاری در باب شفاعت سیده زنان بهشت فاطمه علیهاالسلام و نیز شفاعت ذریه او غیر از ائمه، وارد شده و همچنین روایات دیگری در شفاعت مؤمنین و حتی طفل سقط شده از ایشان، نقل شده.

از آن جمله در حدیث معروف از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم که فرمود:« تناکحوا تناسلوا ...!» فرمود: زن بگیرید و نسل خود را زیاد کنید که من در روز قیامت به وجود شما نزد امتهای دیگر مباهات می کنم و حتی طفل سقط شده را هم به حساب می آورم و همین طفل سقط شده با قیافه ای اخمو، به در بهشت می ایستد، هر چه به او می گویند: درآی، داخل نمی شود و می گوید: تا پدر و مادرم نیایند داخل نمی شوم ...!

و نیز در خصال از امام ابی عبد الله از پدرش از جدش از علی علیه السلام روایت کرده که فرمود: برای بهشت هشت دروازه است که از یک دروازه انبیاء و صدیقین وارد می شوند و دربی دیگر مخصوص شهداء و صالحین است و پنج درب دیگر آن مخصوص شیعیان و دوستان ما است و خود لایزال بر صراط ایستاده، دعا می کنم و عرضه می دارم:

پروردگارا شیعیان و دوستان و یاوران مرا و هر کس که در دنیا با من تولی داشته، سلامت بدار و از سقوط در جهنم حفظ کن! که ناگهان از درون عرش ندائی می رسد: دعایت مستجاب شد و شفاعتت پذیرفته گردید و آن روز هر مردی از شیعیان من و دوستان و یاوران من و آنان که عملا و زبانا با دشمنان من جنگیدند، تا هفتاد هزار نفر از همسایگان و خویشاوندان خود را شفاعت می کنند (لازمه این معنا آن است که زندگی یک نفر شیعه اهل بیت علیهم السلام در سعادت هفتاد هزار نفر مؤثر است همچنانکه دیدیم اثر انحراف دشمنان اهل بیت تا چهارده قرن باقی مانده و هنوز هم باقی میماند! مترجم.) یک درب دیگر بهشت مخصوص سایر مسلمانان است، آنهائی که اعتراف به شهادت « لا اله الا الله !» داشتند و در دل یک ذره بغض و دشمنی ما اهل بیت را نداشته اند!

و در کافی از حفص مؤذن از امام صادق علیه السلام روایت کرده، که در رساله ای که به سوی اصحابش نوشت، فرمود: و بدانید که احدی از خلایق خدا، شما را از خدا بی نیاز نمی کند(نه کسی هست که اگر خدا نداد او بدهد و نه کسی که اگر خدا بلائی فرستاد او از آن جلوگیری کند!) نه فرشته مقربی این کاره است و نه پیامبر مرسلی و نه کسی پائین تر از این، هر کس دوست می دارد شفاعت شافعان نزد خدا سودی به حالش داشته باشد، باید از خدا رضایت بطلبد .

و در تفسیر فرات به سند خود از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: جابر به امام باقر علیه السلام عرض کرد: فدایت شوم، یا بن رسول اله ! حدیثی از جده ات فاطمه علیها سلام برایم حدیث کن!

... جابر همچنان مطالب امام را در خصوص شفاعت فاطمه علیهاالسلام در روز قیامت ذکر می کند تا می رسد به اینجا که می گوید: امام ابو جعفر فرمود:

– پس به خدا سوگند! از مردم کسی باقی نمی ماند مگر کسی که اهل شک باشد و در عقائد اسلام ایمان راسخ نداشته و یا کافر و یا منافق باشد، پس چون این چند طائفه در طبقات دوزخ قرار می گیرند، فریاد می زنند، که خدای تعالی آن را چنین حکایت می فرماید:« فما لنا من شافعین و لا صدیق حمیم، فلو ان لنا کره، فنکون من المؤمنین – ما هیچ یک از این شافعان را نداشتیم تا برایمان شفاعت کنند و هیچ دوست دلسوزی نداشتیم تا کمکی برایمان کنند، خدایا اگر برای ما برگشتی باشد، حتما از مؤمنین خواهیم بود!»(۱۰۰تا۱۰۲/شعرا)

آنگاه امام باقر علیه السلام فرمود:

– ولی هیهات هیهات که به خواسته شان برسند و به فرض هم که برگردند، دوباره به همان منهیات که از آن نهی شده بودند رو می آورند و بدرستی که دروغ

می گویند!

مؤلف : این که امام علیه السلام به آیه:« فما لنا من شافعین ...!» تمسک کردند، دلالت دارد بر این که امام علیه السلام آیه را دال بر وقوع شفاعت دانسته اند، با اینکه منکرین شفاعت، آیه را از جمله ادله بر نفی شفاعت گرفته بودند و اگر بخاطر داشته باشید آن نکته ای که ما در ذیل جمله:« فما تنفعهم شفاعه الشافعین!»(۴۸/مدثر) خاطر نشان کردیم، تا اندازه ای وجه دلالت آیه:« فما لنا من شافعین!» را بر وقوع شفاعت روشن می کند، چون اگر مراد خدای تعالی صرف انکار شفاعت بود، جا داشت بفرماید: « فما لنا من شفیع و لا صدیق حمیم - ما نه شفیعی داشتیم و نه دوستی دلسوز!» پس اینکه در سیاق نفی صیغه جمع را آورد و فرمود:« از شافعان هیچ شفیعی نداشتیم!» معلوم می شود شافعانی بوده اند و جماعتی بوده اند که از شافعان شفیع داشته اند و جماعتی نداشته اند، یعنی شفاعت شافعان در باره آنان فائده ای نداشته است.

علاوه بر این که جمله:« فلو ان لنا کره ...!» که بعد از جمله:« فما لنا من شافعین ...!» قرار گرفته، آرزوئی است که در مقام حسرت کرده اند و معلوم است که آرزوی در مقام حسرت، آرزوی چیزی است که می بایستی داشته باشند، ولی ندارند و حسرت می خورند که ای کاش ما هم آنرا می داشتیم!

پس معنای این که گفتند:« اگر برای ما بازگشتی بود...!» این است که ای کاش برمی گشتیم و از مؤمنین می شدیم، تا مانند آنان به شفاعت می رسیدیم، پس آیه شریفه از ادله ای است که بر وقوع شفاعت دلالت می کند، نه بر نفی و انکار آن .

در کتاب توحید، از امام کاظم از پدرش، از پدران بزرگوارش علیهم السلام، از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت آورده، که فرمود:

- در میان امت من تنها شفاعت من به مرتکبین گناهان کبیره می رسد و اما نیکوکاران هیچ گرفتاری ندارند، که محتاج شفاعت شوند.

شخصی عرضه داشت: یا بن رسول الله! چطور شفاعت مخصوص مرتکبین کبیره ها است با این که خدای تعالی می فرماید:« و لا یشفعون الا لمن ارتضی!»(۲۸/انبیا) و معلوم است که مرتکب گناهان کبیره مرتضی (مورد پسند خدا) نیستند؟

امام کاظم علیه السلام فرمود: هیچ مؤمنی گناه نمی کند مگر آنکه گناه ناراحتش می سازد و در نتیجه از گناه خود نادم می شود و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم فرموده بود: که برای توبه همین که نادم شوی کافی است!

و نیز فرمود: کسی که از حسنه خود خوشحال و از گناهکاری خود متاذی و

ناراحت باشد او مؤمن است، پس کسی که از گناهی که مرتکب شده پشیمان نمی شود، مؤمن نیست و از شفاعت بهره مند نمی شود و از ستمکاران است، که خدای تعالی در باره شان فرموده:« ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع - ستمکاران نه دلسوزی دارند و نه شفیعی که شفاعتش خریدار داشته باشد!»(۱۸/غافر)

شخصی که در آن مجلس بود عرضه داشت: یا بن رسول الله! چگونه کسی که بر گناهی که مرتکب شده پشیمان نمی شود مؤمن نیست؟ فرمود:

- جهتش این است که هیچ انسانی نیست که یقین داشته باشد بر این که در برابر گناهان عقاب می شود، مگر آن که اگر گناهی مرتکب شود، از ترس آن عقاب پشیمان می گردد و همین که پشیمان شد، تائب است و مستحق شفاعت می شود و اما وقتی پشیمان نشود بر آن گناه اصرار می ورزد و مصر بر گناه آمرزیده نمی شود، چون مؤمن نیست و به عقوبت گناه خود ایمان ندارد، چه اگر ایمان داشت، قطعا پشیمان می شد!

و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم هم فرموده بود: که هیچ گناه کبیره ای با استغفار و توبه کبیره نیست و هیچ گناه صغیره ای با اصرار صغیره نیست و اما این که خدای عز و جل فرموده:« و لا یشفعون الا لمن ارتضی!» منظور این است که شفیعان در روز قیامت شفاعت نمی کنند مگر کسی را که خدا دین او را پسندیده باشد و دین همان اقرار به جزاء بر طبق حسنات و سیئات است، پس کسی که دینی پسندیده داشته باشد، قطعا از گناهان خود پشیمان می شود، چون چنین کسی به عقاب قیامت آشنائی و ایمان دارد!

مؤلف: این که امام علیه السلام فرمود:« و از ستمکاران است...!» در این جمله کوتاه، ظالم روز قیامت را معرفی نموده، اشاره می کند به آن تعریضی که قرآن از ستمکار کرده و فرموده:« فاذن مؤذن بینهم: ان لعنه الله علی الظالمین، الذین یصدون عن سبیل الله و یبغونها عوجا و هم بالاخره کافرون - پس جار زنی در میان آنان جار کشید: که لعنت خدا بر ستمکاران، یعنی کسانی که مردم را از راه خدا جلوگیری می کنند و دوست می دارند آنرا کج و معوج سازند و به آخرت هم کافرند!»(۴۴و۴۵/اعراف) و این همان کسی است که اعتقاد به روز مجازات ندارد، در نتیجه اگر اوامری از خدا از او فوت شد، ناراحت نمی شود و یا اگر محرماتی را مرتکب گشت، دچار دل واپسی نمی گردد و حتی اگر تمامی معارف الهی و تعالیم دینی را انکار کرد و یا امر آن معارف را خوار شمرد و اعتنائی به جزاء و پاداش در روز جزا و پاداش نکرد، هیچ دلواپسی پیدا نمی کند و اگر سخنی از آن به میان می آورد از در استهزاء و تکذیب است.

و این که فرمود:« پس این تائب و مستحق شفاعت است!» معنایش این است که

او به سوی خدا بازگشته و دارای دینی مرضی و پسندیده گشته، از مصادیق شفاعت قرار گرفته است و گر نه اگر منظور توبه اصطلاحی بود، توبه خودش یکی از شفعا است!

و این که کلام رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم را نقل کرد که فرمود:« هیچ گناهی با استغفار کبیره نیست ...!» منظورش از این نقل تمسک به جمله بعدی بود، که فرمود:« و هیچ صغیره ای با اصرار صغیره نیست!» چون کسی که از گناه صغیره، گرفته خاطر و پشیمان نمی شود، گناه در باره او وضع دیگری به خود می گیرد و عنوان تکذیب به معاد و ظلم به آیات خدا را پیدا می کند و معلوم است که چنین گناهی آمرزیده نیست، زیرا گناه وقتی آمرزیده می شود که یا صاحبش توبه کند که مصر بر گناه گفتیم پشیمان نیست و توبه نمی کند و یا به شفاعت آمرزیده می شود، که باز گفتیم شفاعت دین مرضی می خواهد و دین چنین شخصی مرضی نیست!

نظیر این معنا در روایت علل آمده که از ابی اسحاق القمی، نقل کرده که گفت: من به ابی جعفر امام محمد بن علی باقر علیهماالسلام عرضه داشتم: یا بن رسول الله! از مؤمن مستبصر برایم بگو، که وقتی دارای معرفت می شود و کمال می یابد، آیا باز هم زنا می کند؟ فرمود: بخدا سوگند نه!

پرسیدم: آیا لواط می کند؟ فرمود: بخدا سوگند، نه!

پرسیدم: آیا دزدی می کند؟ فرمود: نه!

پرسیدم: آیا شراب می خورد؟ فرمود: نه!

پرسیدم: آیا هیچی ک از این گناهان کبیره را می کند؟ و هیچ عمل زشتی از این اعمال مرتکب می شود؟ فرمود: نه!

پرسیدم: پس می فرمائید: اصلا گناه نمی کند؟ فرمود: نه! در حالی که مؤمن است ممکن است گناه کند، چیزی که هست مؤمنی است مسلمان و گناهکار!

پرسیدم: معنای مسلمان چیست؟ فرمود: مسلمان بطور دائم گناه نمی کند و بر آن اصرار نمی ورزد...! تا آخر حدیث.

و در خصال، به سندهائی از حضرت رضا، از پدران بزرگوارش علیهم السلام از رسولخدا صلی الله علیه وآله وسلّم، روایت کرده که فرمود:

- چون روز قیامت شود، خدای عز و جل برای بنده مؤمنش تجلی می کند و او را به گناهانی که کرده یکی یکی واقف می سازد و آنگاه او را می آمرزد و این بدان جهت می کند که تا هیچ ملک مقرب و هیچ پیغمبری مرسل، از فضاحت و رسوائی بنده او خبردار نشود، پرده پوشی می کند تا کسی از وضع او آگاه نگردد، آنگاه به گناهان او فرمان می دهد تا حسنه شوند!

و از صحیح مسلم نقل شده: که با سندی بریده، از ابی ذر، از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم روایت آورده که فرمود: روز قیامت مردی را می آورند و فرمان می رسد: که گناهان صغیره اش را به او عرضه کنید و سپس از او دور شوید، به او می گویند: تو چنین و چنان کرده ای او هم اعتراف می کند و هیچ یک را انکار نمی کند ولی همه دل واپسیش از این است که بعد از گناهان صغیره کبائرش را به رخش بکشند، آن وقت از شرم و خجالت چه کند؟ ولی ناگهان فرمان می رسد: بجای هر گناه یک حسنه برایش بنویسید، مرد می پرسد: آخر من گناهان دیگری داشتم و در اینجا نمی بینم؟

ابی ذر گفت: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم وقتی به اینجا رسید، آنچنان خندید که دندانهای کنارش نمودار شد!

و در امالی از امام صادق علیه السلام روایت آمده که فرمود: چون روز قیامت شود، خدای تبارک و تعالی رحمت خود بگستراند، آنچنان که شیطان هم به طمع رحمت او بیفتد!

مؤلف : این سه روایت اخیر، از مطلقات اخبارند، که قید و شرطی در آنها نشده و منافات با روایات دیگری ندارد که قید و شرط در آنها شده است.

اخبار دال بر وقوع شفاعت، از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم در روز قیامت، هم از طرق ائمه اهل بیت و هم از طرق عامه، بسیار و به حد تواتر رسیده است، که صرفنظر از مفاد یک یک آنها، همگی بر یک معنا دلالت دارند و آن این است که در روز قیامت افرادی گنه کار از اهل ایمان شفاعت می شوند، حال یا این که از دخول در آتش نجات می یابند و یا این که بعد از داخل شدن بیرون می شوند و آنچه از این اخبار بطور یقین حاصل می شود، این است که گنه کاران از اهل ایمان در آتش خالد و جاودانه نمی مانند و بطوریکه بخاطر دارید از قرآن کریم هم بیش از این استفاده نمی شد!

(۱)

یک بحث فلسفی:موضوع شفاعت از نظر فلسفه

جزئیات و تفاصیل مسئله معاد، چیزی نیست که دست براهین عقلی بدان برسد و بتواند آنچه از جزئیات معاد که در کتاب و سنت وارد شده، اثبات نماید و علتش هم بنا

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۲۶۵

به گفته بوعلی سینا این است که: آن مقدماتی که باید براهین عقلی بچیند و بعد از چیدن آنها یک یک آن جزئیات را نتیجه بگیرد، در دسترس عقل آدمی نیست و لکن با در نظر گرفتن این معنا، که آدمی بعد از جدا شدن جانش از تن، تجردی عقلی و مثالی به خود می گیرد و براهین عقلی دسترسی به این انسان مجرد و مثالی دارد، لذا کمالاتی هم که این انسان در آینده در دو طریق سعادت و شقاوت به خود می گیرد، در دسترس براهین عقلی هست!

آری انسان از همان ابتدای امر، هر فعلی که انجام دهد، از آن فعل هیئتی و حالی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می آید، که البته می دانید مراد به سعادت، آن وضع و آن چیزی است که برای انسان از آن جهت که انسان است خیر است و مراد به شقاوت هر چیزی است که برای او، از این جهت که انسان است مضر است.

آن گاه اگر همین فعل تکرار بشود، رفته رفته آن حالتی که گفتیم: از هر فعلی در نفس پدید می آید، شدت یافته و نقش می بندد و به صورت یک ملکه(یا بگو طبیعت ثانوی،) در می آید و سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعیده و یا شقیه در نفس ایجاد می کند و مبدء هیئت ها و صورتهای نفسانی می شود، حال اگر آن ملکه سعیده باشد، آثارش وجودی و مطابق و ملایم با صورت جدید و با نفسی می شود که در حقیقت به منزله ماده ای است که قابل و مستعد و پذیرای آن است و اگر شقیه باشد، آثارش اموری عدمی می شود، که با تحلیل عقلی به فقدان و شر برگشت می کند.

پس نفسی که سعید است، از آثاری که از او بروز می کند لذت می برد، چون گفتیم: نفس او نفس یک انسان است و آثار هم آثار انسانیت او است و او می بیند که هر لحظه انسانیتش فعلیتی جدید به خود می گیرد.

و بر عکس نفس شقی، آثارش همه عدمی است، که با تحلیل عقلی سر از فقدان و شر در می آورد، پس همان طور که گفتیم: نفس سعید به آن آثار انسانی که از خود بروز می دهد، بدان جهت که نفس انسانی است بالفعل لذت می برد، نفس شقی هم هر چند که آثارش ملایم خودش است، چون آثار آثار او است و لکن بدان جهت که انسان است از آن آثار متالم می شود.

این مطلب مربوط به نفوس کامله است، در دو طرف سعادت و شقاوت، یعنی انسانی که هم ذاتش صالح و سعید است و هم عملش صالح است و انسانی که هم ذاتش شقی است و هم عملش فاسد و طالح است و اما بالنسبه به نفوس ناقص، که در سعادت و شقاوتش ناقص است، باید گفت: این گونه نفوس دو جورند، یکی نفسی است که ذاتا سعید است ولی فعلا شقی است و دوم آن نفسی که ذاتا شقی است ولی از نظر فعل

سعید است.

اما قسم اول، نفسی است که ذاتش دارای صورتی سعید است، یعنی عقائد حقه را که از ثابتات است دارد، چیزی که هست هیئت هائی شقی و پست و در اثر گناهان و زشتی هائی که مرتکب شده به تدریج از روزی که در شکم مادر به این بدن متعلق شده و در دار اختیار قرار گرفته در او پیدا شده و چون این صورتها با ذات او سازگاری ندارد، ماندنش در نفس قسری و غیر طبیعی است و برهان عقلی این معنا را ثابت کرده: که قسر و غیر طبیعی دوام نمی آورد، پس چنین نفسی، یا در دنیا، یا در برزخ و یا در قیامت(تا ببینی، رسوخ و ریشه دواندن صور شقیه تا چه اندازه باشد!) طهارت ذاتی خود را باز می یابد.

و همچنین نفسی شقی، که ذاتا شقی است، ولی بطور عاریتی هیئت های خوبی در اثر اعمال صالحه به خود گرفته، از آنجا که این هیئت ها و این صورتها با ذات نفس سازگاری ندارد و برای او غیر طبیعی است و گفتیم غیر طبیعی دوام ندارد، دیر یا زود، در همین دنیا و یا در برزخ و یا در قیامت، این صورت های صالحه را از دست می دهد.

باقی می ماند آن نفسی که در زندگی دنیا هیچ فعلیتی نه از سعادت و نه از شقاوت به خود نگرفته و همچنان ناقص و ضعیف از دار دنیا رفته، این گونه نفوس مصداق: « مرجون لامر الله!» اند،(۱۰۶/توبه) تا خدا با آنها چه معامله کند.

این آن چیزی است که براهین عقلی در باب مجازات به ثواب و عقاب در برابر اعمال، بر آن قائم است و آنرا اثر و نتیجه اعمال می داند، چون بالاخره روابط وضعی و اعتباری، باید به روابطی وجودی و حقیقی منتهی شود!

باز مطلب دیگری که در دسترس برهانهای عقلی است، این است که برهان عقلی مراتب کمال وجودی را مختلف می داند، بعضی را ناقص، بعضی را کامل، بعضی را شدید، بعضی را ضعیف، که در اصطلاح علمی این شدت و ضعف را تشکیک می گویند، مانند نور که قابل تشکیک است، یعنی از یک شمع گرفته، ببالا می رود، نفوس بشری هم در قرب به خدا، که مبدء هر کمال و منتهای آن است و دوری از او مختلف است، بعضی از نفوس در سیر تکاملی خود بسوی آن مبدئی که از آنجا آمده اند، بسیار پیش می روند و بعضی دیگر کمتر و کمتر، این وضع علل فاعلی است، که بعضی فوق بعضی دیگرند و هر علت فاعلی واسطه گرفتن فیض از مافوق خود و دادنش به مادون خویش است، که در اصطلاح فلسفی از آن (ما به) تعبیر می کنند، پس بعضی از نفوس که همان نفوس کامله از قبیل نفوس انبیاء علیهم السلام و مخصوصا آن که همه درجات کمال را پیموده و به همه فعلیاتی که ممکن بوده رسیده، واسطه می شود بین مبدء فیض و علت های مادون، تا

آنان نیز هیئت های شقیه و زشتی که بر خلاف ذاتشان در نفوس ضعیفشان پیدا شده، زایل سازند و این همان شفاعت است البته شفاعتی که مخصوص گنه کاران است.

(۱)

بحث شفاعت از نظر اجتماعی

آنچه اصول اجتماعی دست می دهد، این است که مجتمع بشری به هیچ وجه قادر بر حفظ حیات و ادامه وجود خود نیست، مگر با قوانینی که از نظر خود اجتماع معتبر شمرده شود، تا آن قوانین، ناظر بر احوال اجتماع باشد و در اعمال یک یک افراد حکومت کند و البته باید قانونی باشد که از فطرت اجتماع و غریزه افراد جامعه، سر چشمه گرفته باشد، و بر طبق شرائط موجود در اجتماع وضع شده باشد، تا تمامی طبقات هر یک بر حسب آنچه با موقعیت اجتماعیش سازگار است، راه خود را بسوی کمال حیات طی کند و در نتیجه جامعه به سرعت رو به کمال قدم بر دارد و در این راه طبقات مختلف، با تبادل اعمال و آثار گوناگون خود و با برقرار کردن عدالت اجتماعی، کمک کار یکدگر در سیر و پیشرفت شوند .

از سوی دیگر، این معنا مسلم است، که وقتی این تعاون و عدالت اجتماعی برقرار می شود، که قوانین آن بر طبق دو نوع مصالح و منافع مادی و معنوی هر دو وضع شود و در وضع قوانین، رعایت منافع معنوی هم بشود(زیرا سعادت مادی و معنوی بشر، مانند دو بال مرغ است، که در پروازش به هر دو محتاج است، اگر کمالات معنوی از قبیل فضائل اخلاقی در بشر نباشد و در نتیجه عمل افراد صالح نگردد، مرغی را می ماند که می خواهد با یک بال پرواز کند!) چون همه می دانیم که این فضائل اخلاقی است که راستی و درستی و وفای به عهد و خیر خواهی و صدها عمل صالح دیگر درست می کند.

و از آنجائی که قوانین و احکامی که برای نظام اجتماع وضع می شود، احکامی است اعتباری و غیر حقیقی و به تنهائی اثر خود را نمی بخشد(چون طبع سرکش و آزادی طلب بشر، همواره می خواهد از قید قانون بگریزد!) لذا برای اینکه تاثیر این قوانین تکمیل شود، به احکام جزائی نیازمند می شود، تا از حریم آن قوانین حمایت و محافظت کند و نگذارد یک دسته بوالهوس از آن تعدی نموده، دسته ای دیگر در آن سهل انگاری و بی اعتنائی کنند.

به همین جهت می بینیم هر قدر حکومت(حال، هر حکومتی که باشد،) بر

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۲۷۷

اجرای مقررات جزائی قویتر باشد، اجتماع در سیر خود کمتر متوقف می شود و افراد کمتر از مسیر خود منحرف و گمراه گشته و کمتر از مقصد باز می مانند.

و بر خلاف، هر چه حکومت ضعیف تر باشد، هرج و مرج در داخل اجتماع بیشتر شده و جامعه از مسیر خود منحرف و منحرف تر می شود، پس به همین جهت یکی از تعلیماتی که لازم است در اجتماع تثبیت شود، تلقین و تذکر احکام جزائی است، تا این که همه بدانند: در صورت تخلف از قانون به چه مجازات ها گرفتار می شوند و نیز ایجاد ایمان به قوانین در افراد است و نیز یکی دیگر این است که با ندانم کاریها و قانون شکنی ها و رشوه گیریها، امید تخلص از حکم جزاء را در دلها راه ندهند و شدیدا از این امید جلوگیری کنند .

باز به همین جهت بود که دنیا علیه کیش مسیحیت قیام کرد و آن را غیر قابل قبول دانست، برای این که در این کیش به مردم می گویند: حضرت مسیح خود را بر بالای دار فدا و عوض گناهان مردم قرار داد و این را به مردم تلقین کردند، که اگر بیائید و با نمایندگان او صحبت کنید و از او خواهش کنید، تا شما را از عذاب روز قیامت برهاند، آن نماینده این وساطت را برایتان خواهد کرد و معلوم است که چنین دینی اساس بشریت را منهدم می کند و تمدن بشر را با سیر قهقری به توحش مبدل می سازد!

همچنان که می گویند: آمار نشان داده که دروغگویان و ستمکاران در میان متدینین بیشتر از دیگرانند و این نیست مگر به خاطر این که، این عده همواره دم از حقانیت دین خود می زنند و گفتگو از شفاعت مسیح در روز قیامت می کنند و لذا دیگر هیچ باکی از هیچ عملی ندارند، بخلاف دیگران، که از خارج چیزی و تعلیماتی در افکارشان وارد نگشته، به همان سادگی فطرت و غریزه خدادادی خود باقی مانده اند و احکام فطرت خود را با تعلیماتی که احکام فطری دیگر آنرا باطل کرده، باطل نمی کنند و بطور قطع حکم می کنند به اینکه تخلف از هر قانونی که مقتضای انسانیت و مدینه فاضله بشریت است، قبیح و ناپسند است .

و ای بسا که جمعی از اهل بحث، مسئله شفاعت اسلام را هم، از ترس این که با همین قانون شکنی های زشت تطبیق نشود، تاویل نموده و برایش معنائی کرده اند، که هیچ ربطی به شفاعت ندارد و حال آن که مسئله شفاعت، هم صریح قرآن است و هم روایات وارده در باره آن متواتر است .

و به جان خودم! نه اسلام شفاعت به آن معنائی که آقایان کرده اند که گفتیم هیچ ربطی به شفاعت ندارد اثبات کرده و نه آن شفاعتی را که با قانون شکنی یعنی یک مسئله مسخره و زشت منطبق می شود، قبول دارد!

اینجاست که اگر دانشمندی بخواهد در معارف دینی اسلامی بحث کند و آنچه اسلام تشریع کرده، با هیکل اجتماع صالح و مدینه فاضله تطبیق نماید، باید تمامی اصول و قوانین منطبقه بر اجتماع را بر رویهم حساب کند و نیز بداند که چگونه باید آنها را با اجتماع تطبیق کرد و در خصوص مسئله شفاعت به دست آورد که:

اولا شفاعت در اسلام به چه معنا است؟

ثانیا این شفاعتی که وعده اش را داده اند، در چه مکان و زمانی صورت می گیرد؟

ثالثا چه موقعیتی در میان سایر معارف اسلامی دارد؟

که اگر این طریقه را رعایت کند، می فهمد که اولا آن شفاعتی که قرآن اثباتش کرده، این است که مؤمنین یعنی دارندگان دینی مرضی، در روز قیامت جاویدان در آتش دوزخ نمی مانند، البته همانطور که گفتیم، به شرطی که پروردگار خود را با داشتن ایمان مرضی و دین حق دیدار نموده باشد، پس این وعده ای که قرآن داده مشروط است، نه مطلق (پس هیچ کس نیست که یقین داشته باشد که گناهانش با شفاعت آمرزیده می شود و نمی تواند چنین یقینی پیدا کند!)

علاوه بر این، قرآن کریم ناطق به این معنا است که: هر کسی نمی تواند این دو شرط را در خود حفظ کند، چون باقی نگهداشتن ایمان بسیار سخت است و بقای آن از جهت گناهان و مخصوصا گناهان کبیره و باز مخصوصا تکرار و ادامه گناهان، در خطری عظیم است، آری ایمان آدمی دائما در لبه پرتگاه قرار دارد، چون منافیات آن دائما آن را تهدید به نابودی می کند!

و چون چنین است، پس یک فرد مسلمان دائما ترس این را دارد، که مبادا گرانمایه ترین سرمایه نجات خود را از دست بدهد و این امید هم دارد که بتواند با توبه و جبران مافات آنرا حفظ کند، پس چنین کسی دائما در میان خوف و رجاء قرار دارد و خدای خود را، هم از ترس می پرستد و هم به امید و در نتیجه در زندگیش هم در حالت اعتدال، میان نومیدی، که منشا خمودیها است و میان اطمینان به شفاعت، که منشاء کوتاهی ها و کسالت ها است، زندگی می کند، نه بکلی نومید است و نه بکلی مطمئن، نه گرفتار آثار سوء آن نومیدی است و نه گرفتار آثار سوء این اطمینان!

و ثانیا می فهمد، که اسلام قوانینی اجتماعی قرار داده، که هم جنبه مادیات بشر را تامین می کند و هم جنبه معنویات او را، بطوری که این قوانین، تمامی حرکات و سکنات فرد و اجتماع را فرا گرفته و برای هر یک از مواد آن قوانین، کیفر و پاداشی مناسب با آن مقرر کرده، اگر آن گناه مربوط به حقوق خلق است، دیاتی و اگر مربوط به حقوق دینی و الهی است، حدودی و تعزیرهائی معلوم کرده، تا آنجا که یک فرد را بکلی از

مزایای اجتماعی محروم نموده، سزاوار ملامت و مذمت و تقبیح دانسته است!

باز برای حفظ این احکام، حکومتی تاسیس کرده، و اولی الامری معین نموده و از آن هم گذشته، تمامی افراد را بر یکدگر مسلط نموده و حق حاکمیت داده، تا یک فرد(هر چند از طبقه پائین اجتماع باشد،) بتواند فرد دیگری را (هر چند که از طبقات بالای اجتماع باشد،) امر به معروف و نهی از منکر کند!

سپس این تسلط را با دمیدن روح دعوت دینی، زنده نگه داشته است، چون دعوت دینی که وظیفه علمای امت است، متضمن انذار و تبشیرهائی به عقاب و ثواب در آخرت است، و به این ترتیب اساس تربیت جامعه را بر پایه تلقین معارف مبدء و معاد بنا نهاده است.

این است آنچه که هدف همت اسلام از تعلیمات دینی است، خاتم پیامبران آن را آورد و هم در عهد خود آنجناب و هم بعد از آنجناب تجربه شد و خود آن حضرت آن را در مدت نبوتش پیاده کرد و حتی یک نقطه ضعف در آن دیده نشد، بعد از آن جناب هم تا مدتی به آن احکام عمل شد، چیزی که هست بعد از آن مدت بازیچه دست زمامداران غاصب بنی امیه و پیروان ایشان قرار گرفت و با استبداد خود و بازی گری با احکام دین و ابطال حدود الهی و سیاسات دینی، دین مبین اسلام را از رونق انداختند، تا کار به جائی رسید که همه می دانیم، تمامی آزادیها که اسلام آورده بود از بین رفت و یک تمدن غربی جای گزین تمدن واقعی اسلامی شد و از دین اسلام در بین مسلمانان چیزی باقی نماند مگر به قدر آن رطوبتی که پس از خالی کردن کاسه آب در آن می ماند!

و همین ضعف واضح که در سیاست دین پیدا شد و این ارتجاع و عقب گردی که مسلمانان کردند، باعث شد از نظر فضائل و فواضل تنزل نموده، به انحطاط اخلاقی و عملی گرفتار شوند و یکسره در منجلاب لهو و لعب و شهوات و کارهای زشت فرو روند و در نتیجه تمام قرق های اسلام شکسته شد و گناهانی در بینشان پدید آمد، که حتی بی دینان هم از آن شرم دارند .

این بود علت انحطاط، نه بعضی از معارف دینی، که به غیر از سعادت انسان در زندگی دنیا و آخرتش اثری ندارد، خداوند همه مسلمانان را به عمل به احکام و معارف این دین حنیف یاری دهد!

آن آماری هم که نام بردند(می گویند: آمار نشان داده که دروغگویان و ستمکاران در میان متدینین بیشتر از دیگرانند و این نیست مگر به خاطر این که، این عده همواره دم از حقانیت دین خود می زنند و گفتگو از شفاعت مسیح در روز قیامت می کنند و لذا دیگر هیچ باکی از هیچ عملی ندارند...!) بفرضی که درست باشد، از جمعیت متدینی گرفته اند، که سرپرست نداشته اند و

در تحت سیطره حکومتی که معارف و احکام دین را موبه مو در آنان اجراء کند نبوده اند، پس در حقیقت آماری که گرفته شده، از یک جمعیت بی دین گرفته اند، بی دینی که نام دین بر سر دارند، بخلاف آن جمعیت بی دینی که تعلیم و تربیت اجتماعی غیر دینی را با ضامن اجراء داشته اند، یعنی سرپرستی داشته اند، که قوانین اجتماعی را موبه مو در آنان اجراء کرده، و صلاح اجتماعی آنان را حفظ نموده، پس این آمارگیری هیچ دلالتی بر مقصود آنان ندارد!

(۱)

ماهیت شفاعت و انواع آن

« مَن ذَا الَّذِی یَشفَعُ عِندَهُ إلا بِإِذْنِهِ !»

« آنکه به نزد او بدون اجازه اش شفاعت کند کیست ؟ » (۲۵۵/بقره)

سلطنت مطلقه در عالم وجود از آن خدای سبحان است و هیچ تصرفی از کسی و در چیزی دیده نمی شود ، مگر آنکه آن تصرف هم مال خدا و از خدا است ، در نتیجه ، این شبهه به ذهن می افتد که اگر مطلب از این قرار باشد پس دیگر ، این اسباب و عللی که ما در عالم می بینیم چه کاره اند ؟ و چطور ممکن است در عین حال آنها را هم مؤثر بدانیم ؟ و در آنها تصور اثر کنیم ؟ با اینکه هیچ تاثیری نیست جز برای خدای سبحان .

از این توهم چنین جواب داده شده که تصرف این علل و اسباب در این موجودات و معلولها خود وساطتی است در تصرف خدا ، نه اینکه تصرف خود آنها باشد ، به عبارتی دیگر علل و اسباب در مورد مسببات شفاء دهندگانی هستند که به اذن خدا شفاعت می کنند و شفاعت(که عبارت است از واسطه ای در رساندن خیر و یا دفع شر و این خود نوعی تصرف است از شفیع در امر کسی که مورد شفاعت است،) وقتی با سلطنت الهی و تصرف الهی منافات دارد که منتهی به اذن خدا نگردد ، و بر مشیت خدای تعالی اعتماد نداشته باشد ، بلکه خودش مستقل و بریده از خدا باشد ، و حال آنکه چنین نیست برای اینکه هیچ سببی از اسباب و هیچ علتی از علل نیست ، مگر آنکه تاثیر آن به وسیله خدا و نحوه تصرفاتش به اذن خدا است ، پس در حقیقت تاثیر و تصرف خود خدا است ، پس باز هم درست است بگوئیم در عالم به جز سلطنت خدا و قیومیت مطلق او هیچ سلطنتی و قیومیتی نیست(عز سلطانه !)

و بنابر بیانی که ما کردیم شفاعت عبارت شد از واسطه شدن در عالم اسباب و

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۲۷۹

وسائط ، چه اینکه این توسط به تکوین باشد ، مثل همین وساطتی که اسباب دارند ، و یا توسط به زبان باشد و شفیع بخواهد با زبان خود از خدا بخواهد که فلان گناهکار را مجازات نکند ، کتاب و سنت هم از وجود چنین شفاعتی در قیامت خبر داده ، که بحث آن در تفسیر آیه« و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا !» (۴۸/بقره) در المیزان آمده است.

پس جمله : « من ذا الذی یشفع عنده!» پاسخ گوی همان توهم است ، برای اینکه این جمله ، بعد از مساله قیومیت خدا و مالکیت مطلقه او آمده ، که اطلاق آن ملکیت ، هم شامل تکوین می شود ، و هم تشریع ، حتی می توان گفت قیومیت و مالکیت بر حسب ظاهر ، با تکوین ارتباط دارند ، و هیچ دلیلی ندارد که ما آن دو را مقید به قیومیت و سلطنت تشریعی کنیم ، تا در نتیجه ، مساله شفاعت هم مخصوص به شفاعت تشریعی و زبانی در روز قیامت بشود .

در نتیجه ، سیاق آیه در اینکه شامل شفاعت تکوینی هم بشود نظیر سیاق آیات زیراست که آنها نیز شامل هر دو قسم شفاعت هستند:

« ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه!»(۳/یونس)

« الله الذی خلق السموات و الارض و ما بینهما فی سته ایام، ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع!»(۴/سجده)

در بحث از شفاعت هم توجه فرمودید که حد آن همانطور که با شفاعت زبانی انطباق دارد همچنین با سببیت تکوینی نیز منطبق است ، پس هر سببی از اسباب نیز شفیعی است که نزد خدا برای مسبب خود شفاعت می کنند ، و دست به دامن صفات فضل و جود و رحمت او می شوند ، تا نعمت وجود را گرفته به مسبب خود برسانند پس نظام سببیت بعینه منطبق با نظام شفاعت است ، همچنانکه با نظام دعا و درخواست هم منطبق است ، برای اینکه در آیات زیر تمامی موجودات را صاحب درخواست و دعا می داند ، همانطور که انسانها را می داند ، پس معلوم می شود درخواست هم منحصر به درخواست زبانی نیست ، درخواست تکوینی هم درخواست است ، اینک آن آیات: « یساله من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شان!»(۲۹/رحمن) و « و اتیکم من کل ما سالتموه!»(۳۴/ابراهیم)

« یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون بشی ء من علمه الا بما شاء ...!» (۲۵۵/بقره)

علم خدا به پشت و روی امر شفیعان ، کنایه است از نهایت درجه احاطه او به ایشان ، پس ایشان نمی توانند در ضمن شفاعتی که به اذن خدا می کنند کاری که خدا نخواسته و راضی نیست در ملک او صورت بگیرد ، انجام دهند ، دیگران هم نمی توانند از شفاعت آنان سوء استفاده نموده ، در ملک خدای تعالی مداخله کنند و کاری صورت

دهند که خدا آن را مقدر نکرده است .

آیات کریمه زیر هم به همین معنا اشاره می کند که می فرماید:

« و ما نتنزل الا بامر ربک له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک و ما کان ربک نسیا!» (۶۴/مریم)

« عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدا لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم و احصی کل شی ء عددا!»(۲۶ تا ۲۸/ جن)

برای اینکه این آیات احاطه خدا به ملائکه و انبیاء را بیان می کند تا از انبیاء عملی که او نخواسته سر نزند و ملائکه جز به امر او نازل نشوند و انبیاء جز آنچه را که او خواسته ابلاغ نکنند ، و بنابر این بیان ، مراد از عبارت « ما بین ایدیهم» آن رفتاری است که از ملائکه و انبیاء مشهود و محسوس است ، و مراد از عبارت « و ما خلفهم» چیزهائی است که از انبیا غایب و بعید است ، و حوادثی است که پس از ایشان رخ می دهد ، پس برگشت معنای این دو جمله به همان غیب و شهادت است.

و سخن کوتاه اینکه:« جمله یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم،»(۲۵۵/بقره) کنایه است از احاطه خدای تعالی به آنچه که با شفیعان حاضر و نزد ایشان موجود است و به آنچه از ایشان غایب است و بعد از ایشان رخ می دهد و لذا دنبال جمله مورد بحث اضافه کرد:« و لا یحیطون بشی ء من علمه الا بما شاء!» (۲۵۵/بقره)تا احاطه کامل و تام و تمام خدای تعالی و سلطنت الهیه اش را تبیین کند و بفهماند که خدای تعالی محیط به ایشان و به علم ایشان است و ایشان احاطه ای به علم خدا ندارند مگر به آن مقداری که خود او خواسته باشد .

در اینجا سؤالی باقی می ماند و آن این است که شما قبلا مساله شفاعت را عمومیت داده و شفاعت زبانی و سببیت تکوینی و تشریعی ، همه را شفاعت دانستید ، در حالی که در آیه مورد بحث هر چه ضمیر به شفعاء برگردانیده ضمیر مخصوص به عقلا است یعنی ضمیر هم که سه بار آمده ، یکی در« ما بین ایدیهم،» و یکی در « ما خلفهم،» و دیگر در « یحیطون،» و حال آنکه مطلق اسباب و علل تکوینی عقلا نیستند ؟ .

جواب این سؤال این است که چون معهود از کلمات شفاعت ، وساطت ، تسبیح و تحمید این است که اینگونه کارها از عقلا و صاحبان شعور سر می زند ، و تعبیر به این کلمات بیشتر در مورد صاحبان عقل شایع است ، لذا قرآن کریم اینگونه اعمال را هر چند از علل تکوینی و فاقد شعور هم سر بزنند ، با تعبیر خاص به عقلا تعبیر می کند ، و این عرف و عادت قرآن است ، همچنانکه می بینیم در باره تسبیح تمامی کائنات همین تعبیر

را آورده و می فرماید:

« و ان من شـی ء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم!»(۴۴/اسری) و نیز می فرماید: « ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین!»(۱۱/فصلت) و همچنین آیاتی دیگر از این قبیل .

(۱)

اعراف

اعراف و ساکنان آن

۱- المیزان ج : ۲ ص : ۵۰۸

« وَ بَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَ عَلى الأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلا بِسِيمَاهُمْ وَ نَادَوْا أَصحَب الْجَنَّةِ أَن سلَمٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطمَعُونَ...!»

« میان بهشتیان و دوزخیان حائلی است و بر بالای آن مردمی هستند که همه خلائق را به سیما و رخسارشان می شناسند و اهل بهشت را ندا دهند که سلام بر شما، اینان به بهشت در نیامده اند اما طمع آن را دارند!»

« و چون دیدگانشان به سوی اهل جهنم بگردد گویند پروردگارا ما را قرین گروه ستمگران مکن!»

« اصحاب اعراف مردمی را که به سیمایشان می شناسند ندا دهند و گویند جماعت شما و آن تکبری که می کردید کاری برای شما نساخت!»

« آیا همین ها بودند که شما قسم می خوردید که رحمت خدا به آنان نمی رسد ؟ شما(تحقیر شدگان) به بهشت وارد شوید که نه بیمی دارید و نه غمگین می شوید!»(۴۶تا ۴۹/اعراف)

در قرآن کریم در غیر این چهار آیه ای که در سوره اعراف است لفظ اعراف در جای دیگر نیامده است و ما از بحثی که در این آیات کردیم این نتیجه را گرفتیم که اعراف یکی از مقامات عالی انسانیت است که خداوند آن را به حجابی که حائل بین بهشت و دوزخ است مثال زده و معلوم است که هر حائلی ، در عین اینکه مرتبط به دو طرف خود هست ، طبعا از حکم دو طرف خود خارج است و لذا فرمود: این حجاب دارای اعراف و بلندی هایی است و بر آن اعراف رجالی هستند که مشرف بر جمیع اهل محشر از اولین و آخرینند و هر کسی را در مقام مخصوص خودش مشاهده می کنند با اینکه مقامات و درجات مردم در بین دو حد اعلا علیین و اسفل السافلین مختلف است با این حال از حال یک یک اشخاص و اعمالی که در دنیا کرده اند آگاهند و با هر کس که بخواهند می توانند حرف بزنند ، هر کسی را که بخواهند می توانند ایمنی داده و به اذن

خدا اجازه ورود به بهشت دهند .

از اینجـا معلوم می شود که موقف و مقـام این رجـال از دو موقف سـعادت که عبـارت است از نجـات به وسـیله عمل صالـح و شقـاوت که عبـارت است از هلاـکت به خـاطر عمـل زشت ، بیرون است و خلاـصه مقامی است ما فوق این دو مقام و حاکـم و مسلط بر آن دو.

برای تقریب ذهن و روشن شـدن مطلب می توانیم این مقام را به مقام پادشاهان و حکام تشبیه کرده بگوییم : همچنانکه در زیر سلطه حکام اقوامی سـعید و متنعم به نعمت آنان و مشـمول رحمت آناننـد و هر چه را که بخواهنـد برایشان فراهم است و اقوام دیگری شـقی و در زنـدانهای آنان معـذب به انواع عذاب های دردناکند و طایفه سومی ما فوق این دو طایفه مامور تنظیم امور آنان و رساندن نعمت به آن طایفه و عذاب به این طایفه و در عین حال خود نیز از متنعمین هستند و نیز قوم دیگری ما فوق این خدمه و عمال ، مامور به تدبیر همه طبقات مادون خود هستند .

همچنین ممکن است خدای تعالی که حاکم در روز جزا است اقوامی را مشمول رحمت خود قرار داده و از آنجایی که خدایی است آمرزگـار و صـاحب فضـل بزرگ ، آنـان را به پـاداش حسـنات شـان داخل بهشت نموده ، از هر طرف برکات خود را بر آنـان نـازل کنـد ، و از آنجـایی که عزیز ذو انتقـام است ، اقـوام دیگری را به کیفر گناهانشـان در آتش خود انـداخته و طـایفه سـومی را اذن دهـد که بین این دو طـایفه واسـطه شونـد و احکـام و اوامرش را در بین آنـان اجرا نماینـد ، همچنـانکه خـودش فرموده:« لمن الملك اليوم لله الواحد القهار- برای کیست سلطنت امروز؟ برای خدای یگانه قهار!» (۱۶/غافر)- دقت فرمایید !

(۱)

شهادت در قیامت

بحثی در چگونگی شهادت گواهان در قیامت

۱- المیزان ج : ۸ ص : ۱۶۵

« وَ يَوْمَ نَبْعَث فى كلّ ِ أُمَّهٍ شـهِيداً عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِك شهِيداً عَلى هَؤُلاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْك الْكِتَب تِبْيَناً لِّكلّ ِ شىْ ءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَهً وَ بُشرَى لِلْمُسلِمِينَ!»

« روزى باشـد كه از هر امتى گواهى بر ضـد خودشـان برانگيزيم و ترا بر ضـد اينـان گواه آريم، اين كتابى كه بر تو نازل كرده ايم توضيح همه چيز و هدايت و رحمت و بشارت مسلمانان است!»(۸۹/نحل)

خداوند در هر امتى يك نفر را مبعوث مى كند تا در باره عمل امت شـهادت دهد و اين بعث ، غير بعث ، به معناى زنده كردن مردگان براى حساب است ، بلكه بعثى است بعـد از آن بعث و اگر مبعوث هر امتى را از خود آن امت قرار داد براى اين اسـت كه حجت تمام تر و قاطع تر باشد و عذرى باقى نگذارد و اين معنا از سياق استفاده مى شود و مفسرين هم آن را ذكر كرده اند ، حتى گفته اند كه : اگر حضـرت لوط عليه قومش شهادت داد با اينكه از آنها نبود بدين جهت بود كه از آنها زن گرفته و در شهر و ديار آنان سكونت گزيده بود .

و جمله:« و جئنا بك شـهيدا على هؤلاء!» افاده مى كند كه: رسول خدا صـلى الله عليه وآله وسـلّم گواه بر اينان است و مفسرين اسـتظهار كرده انـد كه مراد از «هؤلاء – اينان» امتش باشـد و نيز تمامى افراد بشـر كه آن جناب مبعوث به ايشان شده ، از زمان عصـر خود تـا روز قيامت كه به ايشان مبعوث شـده ، چه معاصـرينش و چه آينـدگان ، چه حاضـرين در زمان حضـرتش و چه غايبين ، همه و همه امت اويند و او شاهد بر همه آنان است .

آيات شهادت از معضلات و مشكلات آيات قيامت است ، هر چند كه آيات مربوط

به قیامت سراپا همه اش مشکل است و مشکلاتی را در بر دارد و ما در ذیل آیه:« لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا!»(۱۴۳/بقره) در جلد اول المیزان مقداری در باره معنای شهادت بحث نمودیم .

در اینجا قبل از ورود در بحث پیرامون شهادت و سایر اموری که آیات روز قیامت توصیفش می کند، مانند روز جمع، روز وقوف، سؤال، میزان و حساب، واجب است که بدانیم خدای تعالی اینگونه امور را در ردیف حجتهایی می شمارد که در روز قیامت بر علیه انسان اقامه می شود تا هر عملی از خیر و شر که کرده اند و تثبیت شده ، بر طبق حجت هایی قاطع عذر و روشنگر حق ، قضاوت شود سپس پاداش و کیفر دهند ، یکی را سعادت و دیگری را شقاوت ، یکی را بهشت و دیگری را آتش دهند ، این روشن ترین معنایی است که از آیات قیامت که شؤون آن روز را شرح می دهد استفاده می شود .

و این اصلی است که مقتضای آن این است که میان این حجت ها و اجزاء و نتایجش روابطی حقیقی و روشن باشد ، به طوری که عقل مجبور به اذعان و قبول آن گردد و برای هیچ انسانی که دارای شعور فطری است مجال رد آن و شک و تردید در آن باقی نماند .

و بنا بر این واجب می شود که شهادتی که در آن روز به اقامه خدای تعالی اقامه می گردد مشتمل بر حقیقتی باشد که کسی نتواند در آن مناقشه کند ، آری هر چند که اگر خدا بخواهد می تواند شقی ترین مردم را شاهد برای اولین و آخرین کند و او به اختیار خودش به آنچه کرده اند شهادت دهد و یا خدا شهادت به کرده های خلائق را در زبان او خلق کند بدون اینکه خود او اراده ای داشته باشد و یا شهادتی دهد که در دنیا خودش حاضر نبوده و از فرد فرد بشر آنچه شهادت می دهد ندیده باشد ، بلکه خدا یا ملائکه اش و یا حجتی به او اعلام کند که فلان شخص چنین و چنان کرده ، تو شهادت بده ، آنگاه شهادت این شقی ترین فرد بشر را در حق فرد فرد بشر نافذ نموده و بر طبیعتش مجازات دهد و به شهادت او احتجاج نماید ، چون اینها چیزی نیست که در قدرت خدای تعالی نگنجد و نفوذ اراده اش در برابر آن کند شود ، کسی هم نیست که با خدا در ملکش منازعه نماید و یا حکم او را تعقیب کند و لیکن این چنین شهادت ، حجتی است زوری و ناتمام و غیر قاطع که شک و ریب را دفع نمی کند ، نظیر تحکم ها و زورگوییهایی که در دنیا از انسانهای جبار و طاغوتهای بشری مشاهده می کنیم ، که با حق و حقیقت بازی می کنند ، آن وقت چطور ممکن است چنین چیز را در حق خدای تعالی تصور کنیم ؟ آن هم در روزی که در آن روز عین و اثری از غیر حق و حقیقت نیست و بنا بر این باید این شاهد ، معصوم به عصمت الهی باشد ، دروغ و گزاف از او سر

نزنـد ، به حقایق آن اعمالی که بر طبق آن شـهادت می دهد عالم باشد ، نه اینکه صورت ظاهری عمل را ببیند و شـهادت دهد بلکه باید نیت درونی عامل هر عملی را بداند و نباید حاضـر و غایب برایش فرق کند ، بلکه باید دانای به عمل حاضـر و غایب هر دو باشد!

و نیز واجب است که شـهادتش شـهادت به عیـان باشـد ، چون ظاهر لفظ شـهید همین است ، و نیز ظاهر قیـد « من انفسـهم» در جمله مورد بحث این است که شهادت مستند به حجتی عقلی و یا دلیلی نقلی نباشد ، بلکه مستند به رؤیت و حس باشد ، شاهد این معنـا هم حکایتی است که قرآن کریم از حضـرت مسـیح علیه السـلام نموده و فرموده:« و کنت علیهم شـهیدا ما دمت فیهم فلمـا توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم و انت علی کل شـی ء شـهید!» (۱۱۷/مائـده)با این بیان مضـمون دو آیه با هم سازگار می شـود ، زیرا یکی می گویـد:« و یوم نبعث فی کـل امه شـهیدا علیهم من انفسـهم و جئنـا بـک شـهیدا علی هؤلاـء!»(۸۹/نحل) و دیگری می گوید:« و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا !» (۱۴۳/بقره)

ظاهر آیه بقره این است که میان رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم و مردمی که وی مبعوث بر ایشان بوده یعنی همه بشـر از اهل زمانش تا روز قیامت شـهدایی هسـتند که بر اعمال آنان گواهی می دهند و رسول خدا صـلی الله علیه وآله وسلّم شاهد بر آن شهداء است و شهادتش بر اعمال سایر مردم به واسطه آن شهداء می باشد .

و نمی توان توهم کرد که مقصود از امت وسط ، مؤمنین و مقصود از ناس بقیه مردمنـد و بقیه مردم خارج از امتند ، برای اینکه ظاهر آیه سابق در این سوره که می فرمود:« و یوم نبعث من کل امه شهیدا ثم لا یؤذن للدین کفروا ...!»(۸۴/نحل) این است که کفار هم از امت مشهود علیه می باشند .

و لازمه این معنا این است که مراد از امت در آیه مورد بحث جماعتی از اهل یک عصـر باشند که یک نفر از شهداء ، شاهد بر اعمـال آنـان باشـد ، و بر این حسـاب امتی که رسول خـدا صـلی الله علیه وآله وسـلّم بسوی آنها مبعوث شـده به امتهای زیادی تقسیم می شود .

و قهرا مراد از شـهید هم انسانی خواهـد بود که مبعوث به عصـمت و شـهادت (مشاهـده) باشـد ، همچنانکه قبلا هم گـذشت ، مؤید این معنا عبارت« من انفسـهم» است ، زیرا اگر مشاهده نداشـته باشد ، دیگر برای جمله از خودشان محلی باقی نمی ماند ، همچنانکه برای متعـدد بودن شاهـد هم لزومی نیست ، پس بایـد برای هر امتی شاهـدی از خودشان باشـد ، چه اینکه آن شاهد پیغمبر آنان باشـد ، یا غیر پیغمبرشان و هیچ ملازمه ای میان شـهید بودن و پیغمبر بودن نیست ، همچنانکه آیه:« و جی ء بالنبیین و

الشهداء!» نیز آن را تایید می کند .

باز بنابر این معنا مراد از کلمه:« هؤلاء » در جمله:« و جئنا بک شهیدا علی هؤلاء!» شهدا خواهد بود نه عامه مردم ، پس شهداء ، شهدای بر مردمند و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم شاهد بر آن شهداء است و ظاهر شهادت بر شاهد بودن این است که آن شاهد را تعدیل کند ، نه اینکه ناظر بر اعمال او باشد ، پس رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم شاهد بر مقام شهداء است نه بر اعمال آنان و بهمین جهت لازم نیست رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم معاصر همه شهداء باشد و از جهت زمان با همه آنان متحد باشد - دقت فرمایید!

و انصاف این است که اگر این تقریر را برای آیه نکنیم اشکال و اختلافی که در میان آیات راجع به شهادت هست رفع نمی شود ، مثلا آیه سوره بقره و آیه: «لیکون الرسول شهیدا علیکم و تکونوا شهداء علی الناس!» دلالت دارند بر اینکه مراد از امت ، مؤمنین اند ، و حال آنکه غیر این دو آیه دلالت دارد بر اینکه مقصود از امت ، همه اهل عصرند ، آن دو آیه دلالت دارند بر اینکه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم شهید بر شهداء است و خلاصه میان او و مردم ، شهدای دیگری هستند و آیات دیگر بر خلاف آن دلالت دارد ، زیرا دلالت دارند بر اینکه بر همه مردم یک شهید گمارده شده و او همان پیغمبر مردم است چون فرض این است که در این صورت شهید هر مردمی پیغمبر آن مردم است و در این صورت دیگر قید:« من انفسهم» لغو می شود ، چون پیغمبر هر مردمی همیشه با آن مردم و معاصر ایشان نیست و نیز آن وقت دیگر شهادت ، شهادت زنده نیست و حال آنکه به دلیل آیه مربوط به داستان مسیح ، شهید کسی است که زنده باشد و ببیند و همچنین اشکالات دیگری.

« و نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شی ء و هدی و رحمه و بشری للمسلمین!» (۸۹/نحل) در این آیه، قرآن کریم را با صفات برجسته اش توصیف می کند ، یک صفت عمومی آن این است که تبیان برای هر چیزی است و تبیان - بطوری که گفته شده - به معنای بیان است و چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کار و شانی ندارد لذا ظاهرا مراد از کل شی ء همه آنچیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواعظی که مردم در اهتداء و راه یافتنشان به آن محتاجند و قرآن تبیان همه اینها است(نه اینکه تبیان برای همه علوم هم باشد!)

و صفت خصوصی آن که مربوط به خصوص مسلمین است که حاضر شده اند در برابر حق تسلیم شوند این است که هدایتی است که مسلمین به وسیله آن به سوی

صراط مستقیم راه یافته و رحمتی است از ناحیه خدای سبحان به سوی ایشان که به وسیله عمل به آن ، به خیر دنیا و آخرت رسیده به ثواب خدا و رضوان او نائل می گردند و بشارتی است برای ایشان که به ایشان مغفرت و رضوان و بهشت های خدا را که در آن نعیم مقیم است نوید می دهد .

این آن مطلبی است که مفسرین در این آیه گفته اند و این وقتی صحیح است که منظور از تبیان ، همان بیان معهود و معمولی ، یعنی اظهار مقاصد بوسیله کلام و دلالتهای لفظی بوده باشد ، قرآن کریم با دلالت لفظی به بیشتر از آنچه گفته اند دلالت ندارد لیکن در روایات آمده که قرآن تبیان هر چیزی است ، و علم ما کان و ما یکون و ما هو کائن یعنی آنچه بوده و هست و تا روز قیامت خواهد بود همه در قرآن هست و اگر این روایات صحیح باشد لازمه اش این می شود که مراد از تبیان اعم از بیان به طریق دلالت لفظی باشد و هیچ بعدی هم ندارد که در قرآن کریم اشارات و اموری باشد که آن اشارات از اسرار و نهفته هایی کشف کند که فهم عادی و متعارف نتواند آن را درک نماید .

و معنای آیه چنین است: ما تو را شاهد بر اینان فرستادیم ، در حالی که قبلا یعنی در دنیا کتاب بر تو نازل کردیم ، که بیان هر چیزی از امور هدایت و با آن حق از باطل تشخیص داده می شد ، پس تو در دنیا اعمال آنان را نظارت نموده ، در روز قیامت علیه ظالمین به آن ظلمهایی که کرده اند و برای مسلمین به آن تسلیمی که از خود نشان دادند شهادت می دهی ، چون کتاب هدایت و رحمت و بشرای ایشان بود و تو هم قهرا هادی و رحمت و مبشر ایشان بودی .

بنا بر این ، صدر آیه به منزله مقدمه است برای ذیل آن ، گویا کسی می گوید : بزودی شهدایی مبعوث می شوند که علیه مردم شهادت می دهند به آنچه که کرده اند و تو یکی از ایشانی و بهمین جهت نازل کردیم بر تو کتابی که حق را از باطل بیان و مشخص می کند ، تا تو بوسیله آن در روز قیامت علیه ستمکاران به ستمهایی که کردند و کتاب ، آن ستمها را معرفی کرده بود شهادت دهی و بر مسلمانان به اسلامشان که باز قرآن آن را بیان کرده بود(چون هادی و رحمت و بشرای ایشان بود!) شهادت دهی ، چون تو با داشتن کتاب ، هادی و رحمت و مبشر آنان بودی .

و از نکات لطیفی که این معنا را تایید می کند مقارنت کتاب با شهادت در بعضی آیات شهادت است ، مانند آیه:« و اشرقت الارض بنور ربها و وضع الکتاب و جی ء بالنبیین و الشهداء!»(۶۹/زمر) مراد از آن کتاب ، لوح محفوظ است و در قرآن کریم هم مکرر آمده که قرآن از لوح محفوظ است از آن جمله فرموده:« انه لقرآن کریم! فی کتاب

مکنون!»(۷۷و۷۸/واقعه) و نیز فرموده:« بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ!» (۲۱و۲۲/بروج)

و شهادت لوح محفوظ هر چند غیر از شهادت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلّم است و لیکن هر دو متوقف بر قضای کتابی است که نازل شده است!

(۱)

شهادت دادن اعضای بدن انسان در قیامت

« وَ یَوْمَ یُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلی النَّارِ فَهُمْ یُوزَعُونَ!»

« حَتی إِذَا مَا جَاءُوهَا شهِدَ عَلَیهِمْ سمْعُهُمْ وَ أَبْصرُهُمْ وَ جُلُودُهُم بِمَا کانُوا یَعْمَلُونَ...!»

« و روزی که اعدای خدا به طرف آتش محشور می شوند در یکجا جمع می گردند تا بعدی ها به قبلی ها ملحق شوند،»

« تا آنکه نزدیک آتش آیند آنجا گوش و چشم و پوست بدنشان به آنچه کرده اند شهادت می دهند!»

« به پوست بدن خود می گویند چرا علیه ما شهادت دادید می گویند خدایی که هر چیز را به زبان می آورد ما را به زبان آورد و همو است که شما را در اولین بار در دنیا خلق کرد و به سوی همو بازگشت می کنید!»

« و شما که گناه خود را پنهان می کردید از این جهت نبود که از شهادت گوش و چشم و پوست خود پروا داشتید بلکه خیال می کردید که خدا از بسیاری از کارهایتان بی خبر است!» (۱۹تا۲۲/فصلت)

شهادت دادن اعضای بدن و یا قوای بدن آدمی در روز قیامت به این است که آنچه از اعمال زشت که از صاحبش دیده بشمارد و از آن خبر دهد ، چون اگر تحمل شهادت ، یعنی دیدن اعمال صاحبش در حین عمل و تشخیص اینکه این عمل گناه است ، نباشد ، شهادت در قیامت معنا ندارد .

پس معلوم می شود در دنیا اعضای بدن آدمی ، نوعی درک و علم و بینایی دارند و اگر تحمل شهادت در هنگام عمل نداشته باشند و تنها خدا در روز قیامت چنین شعوری و نطقی به اعضا بدهد و در آن روز عالم شود به اینکه صاحبش چه کارهای زشتی کرده و یا در آن روز خدای تعالی زبانی و صوتی برای اعضا قرار دهد ، تا بتواند شهادت دهد هر چند شعور نداشته باشد ، چنین چیزی(هر چند در جای خود ممکن است،) اما اطلاق شهادت بر آن صحیح نیست و در قیامت با این چنین شهادتی حجت بر

۱- المیزان ج : ۱۲ ص : ۴۶۵

بنده خدا تمام نمی شود پس همان طور که گفتیم ، از کلمه شـهادت فهمیده می شود اعضای بدن آدمی نوعی درک و شـعور و زبان دارند.

و از ظاهر آیه برمی آیـد که شـهادت گـوش و چشم عبـارت است از گواهی دادن به آن مشـهوداتی که در دنیـا تحمـل کرده بودنـد ، هر چنـد که معصیت خود آن اعضا نباشـد و خلاصه نمی خواهد بفرماید هر عضوی به گناهانی شـهادت می دهد که صاحبش به وسیله خود آن عضو مرتکب شده ، بلکه هر عضوی به گناهان سایر اعضا نیز شهادت می دهد، مثلا گوش شهادت می دهد که من آیات خدا را که تلاوت می شد شنیدم ، ولی صاحب من از آن اعراض کرد و یا من از زبان صاحبم شنیدم که کفر می گفت و نیز چشم شـهادت می دهـد که من آیـات داله بر وحـدانیت خـدای تعالی را دیـدم ، اما صاحبم آنها را ندیـده گرفت و یا من از صاحبم دیدم که به غیبت گوش می داد و یا به سایر چیزهایی که شنیدنش حرام است گوش می داد .

بنا بر این آیه مورد بحث همان را می فرماید که آیه شریفه:

« ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا!»(۳۶/اسرا)

در مقام بیانش است.

بر این اساس ، شهادت گوشها و چشمها با شهادت پوستها مختلف می شود ، چون گوش و چشم می توانند علیه سایر اعضا نیز شهادت دهند ، هر چند که خود آنها مباشـرتی در آن گناه نداشته باشند ، ولی پوست به خاطر نداشتن شنوایی و بینایی تنها می توانـد به گناهی شـهادت دهـد که خودش آلت و ابزار انجام آن بوده باشد و به همین جهت است که در آیه بعدی ، اشـخاص تنها به پوسـتها اعتراض می کنند که تو چرا علیه من شهادت دادی ؟ یعنی تو که چشم و گوش نیستی که گناهان سایر اعضا را هم ببینی و بشنوی ؟

و مراد از جلود - پوستها از آنجایی که در آیه شریفه قیدی برایش ذکر نشده ، مطلق پوست بدن است که می تواند به خیلی از گناهان شهادت دهد ، گناهانی که جز با داشتن پوست بدن انجام نمی شود ، مانند زنا و امثال آن .

« و قالوا لجلودهم لم شهدتم علینا!»(۲۱/فصلت)

« قالوا انطقنا الله الذی أنطق کل شی ء ...!»(۲۱/فصلت)

معنای نطق چیست ؟

آنچه از معنـای این کلمه قـدر متیقن است ، این است که هر جا بطور حقیقت اسـتعمال شود ، نه بطور مجاز ، معنایش اظهار ما فی الضمیر است از راه زبان و سخن گفتن .

و چنین معنایی محتاج به این است که ناطق علمی داشته باشد و بخواهند آن را برای غیر خود فاش سازد .

از ظاهر سیاق آیات و الفاظ قول ، تکلم ، شهادت ، نطق که در آنها آمده ، این است که مراد از این الفاظ نطق به معنای حقیقی کلمه است ، نه به معنای مجازی. پس شهادت اعضای یک مجرم ، در حقیقت نطق و تکلم واقعی است که از علمی ناشی شده که قبلا آن را تحمل کرده است ، به دلیل اینکه خود اعضاء می گویند:« انطقنا الله - خدا ما را به زبان آورد!»

و از سوی دیگر جمله:« أنطقنا الله!» جوابی است که اعضاء به مجرمین می دهند ، که پرسیده بودند:« لم شهدتم علینا - چرا علیه ما شهادت دادید؟» و در این جواب می خواهند آن سببی را که باعث شد به زبان بیایند نشان دهند ، و بگویند : ما در دنیا دارای علم بودیم ، علمی پنهان و ذخیره شده در باطن ما ، این باعث شده که خدا ما را به زبان آورد ، اگر ما علمی نمی داشتیم جهت و فایده ای نداشت که به زبان بیاییم ، وقتی بدین جهت به زبان درآورد ، ما چاره ای نداشتیم جز اینکه آنچه می دانیم بگوییم .

خواهید گفت : چنین شهادتی حجت را تمام نمی کند ، و به همین جهت نافذ هم نیست ، برای اینکه شهادتی است اجباری .

در پاسخ می گوییم : شهادت اجباری وقتی نافذ نیست و حجت نمی شود که بر خلاف باشد ، یعنی طرف را مجبور کنند دروغ بگوید و یا جرمی را پرده پوشی و انکار کند و اما اگر مجبور کنند که آنچه در ضمیر دارد بگوید ، هیچ ضرری به نفوذ و حجیتش نمی زند .

« الذی انطق کل شی ء!»

در این جمله اعضای مجرمین خدا را می ستایند به اینکه او است که تمامی موجودات را به زبان می آورد و نیز اشاره می کند به اینکه مساله نطق اختصاص به اعضای بدن ندارد ، تا تنها از آنها بپرسند که چرا شهادت دادید ، بلکه عمومی است ، و شامل تمام موجودات می شود ، و علت آن هم خدای سبحان است .

(۱)

ماهیت عذاب های قیامت

گفتاری درباره عذابهای دنیا و آخرت و ماهیت آنها

۱- المیزان ج : ۱۷ ص : ۵۷۵

«... إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا بِئَایَتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شدِیدٌ وَ اللَّهُ عَزِیزٌ ذُو انتِقَامٍ!»

« ... محققا کسانی که به آیات خدا کفر ورزیدند، عذابی شدید دارند و خدا مقتدری است دارای انتقام!»(۴/آل عمران)

این آیه از آن جهت که مطلق است یعنی معین نکرده است که مقصود از عـذاب شدید چیست ، آیا عذاب دنیا است یا آخرت ، ممکن است شامل عذاب دنیوی هم بشود.

و این خود یکی از حقـایق قرآنی است که چه بسا مفسـرین از آن غافل مانـده و آنطور که بایـد پیرامون آن بحث نکرده انـد و این بی توجهی ، علتی جز این نداشـته که ما چیزی را عذاب نمی شماریم ، مگر وقتی که جسم ما را به درد آورد و متالم سازد و یا نقص و یا فسادی در نعمت های مادی ما پدید آورد .

مثلا مال ما را از بین ببرد و یا یکی از عزیزان ما را بمیرانـد ، یا بـدن ما را مریض کنـد ، با اینکه آنچه قرآن در تعلیمات خود از عذاب اراده کرده غیر این است.

حال ببینیم از آیات قرآنی، در باره عذاب، چه معنایی را اسـتفاده می کنیم؟ قرآن کریم زندگانی کسانی را که پروردگار خود را فراموش کرده اند هر قدر هم زندگی بسیار وسیعی داشته باشند زندگانی بسیار تنگ و سختی می داند و می فرماید:

« و من أعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا !»(۱۲۴/طه)

و باز قرآن کریم مال و اولاد را که در نظر ما نعمت گوارا می آید ، عذاب خوانده ، می فرماید:

« و لا تعجبک اموالهم و اولادهم، انما یرید الله ان یعذبهم بها، فی الدنیا و تزهق انفسهم و هم کافرون!»(۸۵/توبه)

و حقیقت امر همانطور که بیان اجمالی آن در تفسیر آیه:« و قلنا یا آدم اسکن انت و زوجک الجنه!»(۳۵/بقره) در المیزان آمده، این است که مسرت و اندوه و شادی و غم و رغبت و نفرت و رنج و راحت آدمی دایر مدار طرز فکر آدمی در مساله سعادت و شقاوت است .

این اولا و در ثانی سعادت و شقاوت و آن عناوین دیگری که همان معنا را می رساند ، به اختلاف موردش مختلف می شود ، سعادت و شقاوت روح ، امری است و سعادت و شقاوت جسم ، امری دیگر و همچنین سعادت و شقاوت انسان ، امری است و سعادت و شقاوت حیوان امری دیگر و به همین مقیاس .

و انسان دنیاپرست و مادی که هنوز متخلق به اخلاق خدایی نشده و با ادب الهی بار نیامده تنها و تنها کامیابی های مادی را سعادت می داند ، و کمترین اعتنایی به سعادت روح و کامیابی های معنوی ندارد .

قهرا چنین کسی هر چه زور دارد در این مصرف می کند که مال بیشتر و فرزندان(دغلکارتر) و جاه و مقام منیع تر و سلطه و قدرت بیشتری به دست آورد و در آغاز ، راه به دست آوردن خالص و بی دردسر آنها را ، آرزو می کند و این خیال را در سر می پروراند که این امور ، تنعم و لذت خالص است .

مادام که به دست نیاورده اینطور خیال می کند و از نداشتن آن حسرت می خورد ، ولی وقتی بدست می آورد می بیند : نه ، آنطور هم که خیال می کرده نیست ، اگر یک لذت در آن هست هزار الم و ناراحتی هم همراه دارد ، برای اینکه آن طور که می پنداشت کامل به تمام معنا نیست بلکه نواقصی دارد و رفع همان نواقص ، گرفتاریها دارد و اسبابی می خواهد ، در اینجا بشدت ، دل به آن اسباب می بندد ، ولی وقتی به سراغ اسباب می رود متوجه می شود که آنها هم هیچکاره هستند ، در نتیجه یک حسرت دیگر هم از این بابت بر دلش می نشیند .

آری او مسبب الاسباب را نیافته و به وی دل نبسته تا همواره و در هر حال دلی آرام و در برابر هر مصیبتی تسلیتی در داخل جان خود داشته باشد ، لذا در برخورد با هر سببی حسرتی دیگر بر دلش می نشیند .

پس افراد مادی و بی خبر از خدای لایزال ، در حسرت بسر می برند ، تا چیزی را ندارند از نداشتن آن حسرت می خورند و وقتی به آن دست می یابند باز متاسف گشته و از

آن اعراض نموده چیزی بهتر از آن را می جوینـد ، تـا بلکه بـا به دست آوردن آن عطش درونی خود را تسـکین دهنـد ، حـال افراد مادی ، در دو حال(دارایی و نداری) چنین است .

و امـا قرآن کریم انسـان را موجودی مرکب از روحی جـاودانی و بـدنی مـادی و متغیر می دانـد ، انسـان از نظر قرآن همواره با چنین وصـفی قرار دارد ، تـا بسوی پروردگـار خود برگردد ، در آن موقع است که خلود و جـاودانگی آدمی شـروع می شود و دیگر دچار زوال(و دگرگونگی) نمی گردد .

پس ، از نعمتهای دنیا بعضـیماننـد علم ، تنها مایه سـعادت روح آدمی است و بعضـی مانند مال و فرزندی که او را از یاد خدا باز ندارد ، مایه سعادت روح و جسم او خواهد بود ، آنهم چه سعادت بزرگی .

و همچنین بعضـی از حـوادث که مـایه محرومیت و نقص جسم آدمی است ، ولی برای روح جـاودانه او سـعادت است ، مـانند شهادت در راه خدا و انفاق مال و سایر امکانات در این راه ، که این نیز از سـعادت آدمی است ، همچون تحمل نوشیدن دوای تلخ است که دقایقی آدمی را ناراحت می کند ولی مدت طولانی مزاجش را سالم می سازد .

و اما آنچه که خوش آیند جسم و مضـر به روح آدمی است ، مایه شقاوت آدمی و عذاب او است و قرآن کریم اینگونه اعمال را که تنها لذت جسمانی دارد ، متاعی قلیل خوانده ، که نباید به آن اعتنا کرد .

و در این باره فرموده است:

« لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد، متاع قلیل ثم ماویهم جهنم و بئس المهاد!»(۱۹۶و۱۹۷/ال عمران)

و همچنیـن هر چیزی که مضـر به روح و جسم ، هر دو است ، قرآن آنرا نیز عـذاب خوانـده همچنـان که خـود مـادیین هم آنرا عذاب می شمارند .

اما قرآن آنرا از جهتی و مادیین از نظری دیگر عذاب می دانند .

قرآن آنرا از ایـن نظر عـذاب می دانـد که مـایه نـاراحتی روح است و مـادیین از این نظر عـذاب می داننـد که مـایه بـدبختی و ناراحتی بدن است ، نظیر انواع عذابهایی که بر امتهای گذشته نازل شده .

و قرآن در این باره می فرماید:

« ا لم تر کیف فعـل ربـک بعـاد؟ ارم ذات العماد، التی لم یخلق مثلها فی البلاد و ثمود الـذین جابوا الصـخر بالواد و فرعون ذی الاوتاد، الذین طغوا فی البلاد، فاکثروا فیها الفساد، فصب علیهم ربک سوط عذاب، ان ربک لبالمرصاد!»(۶تا۱۴/فجر)

سعادت و شـقاوت موجودات با شـعور ، بسـتگی به شعور و اراده آنها دارد چون ما یک امری را که در نظر دیگران لذیذ است

ولی ما لذت آنرا احساس نمی کنیم ، سعادت

خود نمی دانیم ، همچنـانکه امری را که برای دیگران الم انگیز است ولی مـا از آن احساس الم و ناراحتی نمی کنیم ، شـقاوت نمی شماریم .

از همینجـا روشن می شـود ، روشـی که قرآن در مسـاله سـعادت و شـقاوت طی کرده غیر از آن روشـی است که مـادیین پیش گرفته انـد و انسان فرو رفته در مادیات هم اگر بخواهـد زنـدگیش گوارا شود باید از مکتبی پیروی کند که سـعادت حقیقی را سعـادت بدانـد و شـقاوت حقیقی را شـقاوت بدانـد ، چون قرآن آنچه واقعـا سـعادت است سـعادت می دانـد ، و آنچه براستی شقاوت است شقاوت می خواند .

قرآن به پیروان خود تلقین می کنـد که دل ، به غیر خـدا نبندند و به آنان این باور را می دهد که تنها مالکی که مالک حقیقی هر چیز است خـدا است ، هیـچ چیزی جز بوسـیله خدا روی پای خود نمی ایسـتد(چنین کسـی اگر دوا می خورد دوای خدا را می خورد و اگر غـذا می خورد غـذای او را می خورد ، برای دوا و غذا و هیچ چیز اسـتقلال در تاثیر قائل نیست. مترجم.) و نیز چنین کسی هیچ هدفی را جز برای او دنبال نمی کند.

و چنین انسانی در دنیا چیزی بجز سـعادت برای خود نمی بینـد ، آنچه می بیند یا سـعادت روح و جسم او هر دو است و یا تنها سعادت روح او است و غیر این دو چیز را عذاب و دردسر می داند ، بخلاف انسان دل بسته به مادیات و هوای نفس که چنین فردی چه بسا خیال کند آن اموال و ثروتی که برای خود جمع آوری کرده مایه خیر و سـعادت او است ، ولی به زودی بر خبط و گمراهی خـود واقـف می شود و همـان سـعادت خیـالی تبـدیل به شـقاوت یقینی می شود چنـانکه خداونـد فرموده:« فـذرهم یخوضوا و یلعبوا حتی یلاقوا یومهم الذی یوعدون!» (۸۳/زخرف)و نیز فرموده:

« لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید!» (۲۲/ق) و نیز فرموده:

« فاعرض عن من تولی عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوه الدنیا، ذلک مبلغهم من العلم!» (۲۹و۳۰/نجم)

علاوه بر اینکه در هیـچ جای دنیا و نزد هیـچ یک از دنیاپرسـتان مادی ، نعمتی که لذت خالص باشد وجود ندارد ، بلکه اگر از نعمتی لذتی می برند همان لذت توأم با غم و اندوه است غم و اندوهی که خوشی آنان را تیره و تار می سازد .

از اینجا روشن می شود که درک و طرز فکری که در انسانهای موحـد و مخصوصا در اهل قرآن است غیر درک و طرز فکری است که دیگران دارنـد ، بـا اینکه هر دو طـایفه از یک نوع هسـتند ، یعنی هر دو انساننـد ، البته بین دو نقطه نهایی این دو طرز تفکر مراتب بسیاری هست ، که صاحبان آن اهل ایمان هستند اما طایفه دیگر بخاطر نرسیدن

به کمال تربیت و تعلیم الهی ، کم و زیاد و یا زیادتر گرفتار انحراف فکری می شوند .

این بود آنچه ما می توانستیم از کلام خدای تعالی در باره مساله عذاب استفاده کنیم ، لیکن در عین اینکه گفتیم کلمه عذاب در اصطلاح قرآن به معنای عذاب روحی تنها و یا روحی و جسمی است ، چنان هم نیست که از استعمال این کلمه در مورد ناملایمات جسمانی فقط ، امتناع بورزد و آنرا عذاب نداند ، بلکه این کلمه را در آن مورد نیز بکار برده ، از آن جمله ، از ایوب حکایت کرده که گفت:

« انی مسنی الشیطان بنصب و عذاب!» (۴۱/ص)و نیز فرموده:

« و اذ انجیناکم من آل فرعون یسومونکم سوء العذاب ...!»(۴۹/بقره)

که عذابهای فرعون به بنی اسرائیل را از طرف خدا امتحان و از طرف فرعون و فی نفسه عذاب خوانده و نفرموده آنچه از ناحیه فرعون به شما بنی اسرائیل رسید عذاب خدا بود .

(۱)

۱- المیزان ج : ۳ ص : ۱۳

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آيا كسانى كه مى‌دانند و كسانى كه نمى‌دانند يكسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



